
محمد عطوان
صور الآخر
في الفكر السياسي العربي المعاصر
فكر

صُوَر الآخَر

في الفكر السياسي العربي المُعاصر

الإستشراق ـ العلمانية ـ الإيديولوجيا ـ الإستعمار

صُوَر الآخَر

في الفكر السياسي العربي المُعاصر

الإستشراق ـ العلمانية ـ الإيديولوجيا ـ الإستعمار

Representations Occidental Other in the Contemporary Arabic Political Thought

محمد عطوان

الطبعة الأولى: بيروت ـ لبنان، 2017

First Edition: Beirut - Lebanon, 2017



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com

dar alrafidain

Dar.alrafidain

DAR ALRAFIDAIN@maassourati

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 186 - 1

صُوَر الآخَر

في الفكر السياسي العربي المُعاصر

الإستشراق ـ العلمانية ـ الإيديولوجيا ـ الإستعمار

محمد عطوان



www.daralrafidain.com

الإهداء

إلى طَعم الرِفقة الدافئة..

هناء الحمداني

شُكر وعِرفان

أقدّم شُكري وعِرفاني للأُستاذ الدكتور علي عباس مُراد، فقد غمرني بعِلم وافر جنّبني الكثير من المزالق، ولم يبخل عليّ بنصح أو معلومة، أو تعديل أو تغيير أو تثبيت.. فله مني كبير الحب والتقدير.

المقدمة

لا شك انه من الصعب الإلمام بالمسائل ذات الصلة بعوائق اللقاء المعرفي بين الفكرَين السياسيَّين العربي والغربي، وتزداد صعوبة ذلك، ويتسع نطاقها حين يتدرّج الخطاب العربي من منزلة تحديد الوقائع والمُعطيات التاريخية ـ بمشهديتها العامة ـ إلى منزلة بناء النظر الذاتي وانجاز الصور التأويلية عن المفاهيم الفكرية الوافدة، فيتعسر إيجاد صورة ذهنية واحدة موحَدة للغرب رغم وجود سمات تفيد واقع التشارك داخل الثقافة الغربية؛ التراث اليوناني ـ الروماني، والمسيحية، والحركة العلمية، وتأثيرات الثورتين الفرنسية والصناعية. وهذا يعني أن ليس للغرب ثقافة واحدة، خصوصاً حين يتم تناوله من زاوية الدراسات الإنسانية والاجتماعية، ومن زاوية تطوره السياسي من بيئة سياسية/ثقافية إلى أخرى.

وحين يتناول المفكرون السياسيون العرب المُعاصرون الثنائيات بصورها المتعددة: أصالة/ حداثة، هوية/اغتراب، شرق/غرب، داخل/خارج...، فإنهم يُعبّرون عن وعيهم بالعلاقة القائمة على التطابق والاختلاف ما بين عالمّي الأنا والآخَر، وعن محاولاتهم تَصوُّر الأشكال المُختلِفة للآخَر الغربي سعياً لفهمها وصياغتها [الأشكال]، وتحديد عناصر التمايز والتفارق فيها. وإن مثل هذا السعي الفكري المُتقابل الهادف للتَصوُّر والفهم والصياغة ينطلق من أن ثمة آخَر لدى كل فكر، مثلما يتغذى هذا الفكر على نماذج مُتعددة من الـ«غيريات»، ويتشكل تبعاً لتصوره الذاتي لها.

ولا يمنع تَشكُّل صور الآخَر عربياً من كونها في النهاية صوراً تعتمد في بنائها وتواصلها على منظور التمايز الذي يُحفِّزه وجود الأنا والآخَر معاً، وتَمثُّل أحدهما للآخَر، سواء أكان التَمثُّلُ إيجابياً أم سلبياً. ويَردُ مثل هذا التَمثُّل على هيأة تفسيرات

ومواقف، تتحدد بـالمع أو بالضد؛ بانتحال صورة عن الوافد كما لو أنه أصل[1]، أو بتوليد مُضادات وجودية له بتأثير من قوتي التعميم والانتشار اللتين يبثهما الآخَر بفعل عوامل الهيمنة.

ومن خلال معاينة صور الآخَر الغربي فكرياً، نلاحظ أن الاستشراق قد أسهم في ظهور مقولة الاستغراب في الفكر العربي! ولم يكن الاستغراب مقلوب الاستشراق في ضمن هذه المقاربة، بقدر ما هو مغايرة عربية دفاعية تتغيَّا الاقتراب من المقولة الوافدة. وبالطريقة ذاتها تتأسس دعاوى الدولة الدينية عند المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين على شكل تأويل إسلامي ذاتي للدولة الإلهية بإزاء الدولة التاريخية التي تفترضها مقولة العَلمانية في موضع المُمايزة بين الدولة الناهضة بالدين والدولة المُتعالية عليه، فيحاول الإسلاميون (في شواهد معينة) اشتقاق عَلمانية من داخل المدونة النصية الإسلامية.

كذلك لمَّا أصبح القوميون العرب «قوميين» لم يكونوا قد نقلوا مقولة القومية عن الغرب كما هي عندهم، بل تَمثَّلوها.. والأمر ذاته ينسحب على تَمثُّل العرب لمقولات الماركسية والليبرالية والعَلمانية، وصياغتهم لمقولاتهم الخاصة في ضوء الأصول الاستعمارية الوافدة التي مثَّلت من الناحية التاريخية القواعد والأعراف والتواترات المعتمَدة في الفكر العربي المُعاصر.

وبمقدور المرء أن يتابع حجم المواقف العربية المؤيدة والرافضة لمقولات الغرب الواردة في متن هذه الدراسة، وهي مواقف لا تؤسِس تناظراً أو تقابلاً بقدر ما تكشف عن الأثر المتبادل بين الثقافتين العربية والغربية على السواء، وتهتم ـ ما أمكنها ـ بما سيرد عليها من الصور دون سواها.

إن التناظر في المقولات بين الثقافتين الغربية والعربية ليس محور الاهتمام

(1) إن إيراد كلمة "أصل"، يفيد في تثبيت المناسبات العربية الأولى لاكتشاف ذلك الـ"أصل" أو التعرف إليه ليس إلا، ولا يعني أن كلمة "أصل" تُعبر عن ذاتها بوصفها مقوماً أولياً أو معطى خالصاً مستقلاً، فما يُدعى "أصلاً" هو أيضاً يتأسس على ما يسبقه، فيتكشف عن كونه امتداداً أو اشتقاقاً من سببية لا تُبقيه مرجعاً، أو تمنحه الإهاب والجلال على الصور المُنتحلة. (الباحث)

الرئيس في هذه الدراسة، فما يمكن الاهتمام به هو بيان الصور أو الظلال ذاتها، والتفسيرات والقراءات وردود الفعل النظرية والعملية الناشئة عن تأثير الوافد في الأنا العربية. فنكون عندئذ أمام مستويات مُتعددة من التَمثُّل الذاتي للوافد. ولا نشترط في التَمثُّل انعكاسَ الآخَر في الذات العربية، بل امتصاص ما يفيد الآخيرة من روح الثقافة المهيمنة. وما يفيد في فهم التمثُّل عموماً؛ بيان كيفية خضوع الآخَر لنظم متعددة من التفسير والإساءة في التفسير أيضاً، فالإساءة غالباً ما تُحدِد معنى ما هو مفيد ومرتجى من عملية التَمثُّل.

وفي سبيل فهم طبيعة الصور وأسباب تَشكُّلها (أي أسباب انبنائها)، تركز الدراسة على تَمثُّلات المُفكِرين العرب المُعاصرين بشأن مقولات الآخَر: الاستشراق والعَلمانية والايدولوجيا والاستعمار، والاهتمام بالتَمثُّلات قصد استخدامها كنصوص وشهادات مُعبِّرة عن مفردات العقل العربي المعاصر. ورغم صعوبة التعامل مع الاسقاطات العربية المؤدلَجة عن الآخَر، فإن دراستها ومعاينتها تظل ضرورية ولازمة لتحديد ملامح هذا الفكر، ومن ثم تشخيص سماته وصولاً إلى أهم مواقفه، والتعرُّف إلى طبيعة الصور التي تَمثَّلها.

ولأن الدراسة تهتم بتاريخية التَمثُّل العربي لمقولات الآخَر، فبالمقدور أن نتساءل حول ما إذا كان المفكرون العرب المُعاصرون تمثَّلوا الآخَر الغربي بتجلياته المتنوعة (الاستشراقي، العَلماني، الإيديولوجي، الاستعماري) في صور واضحة تامة المعنى أو كان يشوبها النقص؟ وإذا كان الأمر على ذلك، فما العلة في كلا الشقين؟

الواقع إن الدراسة تقترح: إن المُفكِرين العرب المُعاصرين تَمثَّلوا مقولات الغرب على هيئة صور، وإن هذه الصور مهما بلغت مساحتها من العِلمية والشمول، وادعت تماميتها، فإنها تظل شيئاً مواربًا للأصل أو أقل منه. لذلك نحاول في هذه الدراسة أن نتبيَّن مستويات تمثُّل هذه الصور؛ من خلال قبولها تارة، وتكييفها تارة أخرى، ورفضها أحياناً، ومن ثم، تثبيت ما يُعتقد بأصالته عربياً من خلال منظورات ومواقف المفكرين والكتاب العرب.

لقد اعتمدت الدراسة على منهج تحليل الخطاب، حيث المقولات تنطوي على

آراء ومواقف ورؤى ومنظورات سياقية آخرانية تعود إلى محمول ثقافي غربي مُحدَّد، وأن دراستها في ضوء الفكر العربي يحيل إلى تكوين التصورات العربية عنها [المقولات] عبر مقتربات: الإدراك والاستيهام والترميز وحتى الحجب أو التغييب المركب للوقائع والأحداث. وأن الأخيرة أدوات ذهنية مساهمة في تشكيل الجهاز المفاهيمي العربي، وراسمة للخطوط الأساسية لبنيته الفكرية المُعاصرة.

وعلى ذلك تضمنت الدراسة مقدمة ومدخلاً مفاهيمياً وأربعة أقسام وخاتمة.. يعرض المدخل المفاهيمي لـكلمات المفاتيح الخاصة بالأنا والآخَر وصورهما، مع تحديد المقولات الغربية المُختارة التي جرى محاكاة صورها عربياً، وأهم هذه المقولات؛ (الاستشراق، العَلمانية، الايدولوجيا، الاستعمار). فيما يعرض القِسم الأول بالوصف والتحليل (صور الآخَر الاستشراقي) عبر تسليط الضوء على التمثيل الغربي للشرق، وفيه يمكن متابعة تاريخية وأسباب دراسة عوالم الشرق غربياً، مع تضمين الرؤية العربية لمقولة الاستغراب بِعدّها مشروعاً بحثياً يتوسم توسيع رقعة التعرف العربي إلى الآخَر بغية تمثيله. أما القِسم الثاني والذي حمل عنوان (صور الآخَر العَلماني)، فيتضمن التَمثُّلَيَن العربيين العَلماني والإسلامي للعَلمانية، وفيهما تُبحَث أوجه التوافق والتعارض في المواقف العربية من العَلمانية، وما إذا كانت الأخيرة حافزاً على إنتاج تصورات عربية عن الدولة من منظور عربي ـ إسلامي، وهو ما جرى العمل عليه منذ بدايات القرن الماضي. أما القسم الثالث، فيتناول (صور الآخَر الإيديولوجي)؛ ويتعرض بالتفصيل إلى الإيديولوجيات الغربية الثلاث؛ القومية والليبرالية والماركسية، والتي من خلالها يُمكن بيان أوجه التمثل العربي، مع تضمين العوائق التي حالت دون نموها في البيئة الثقافية المنقولة إليها. وفي الأخير، يتناول القِسم الرابع؛ (صور الآخَر الاستعماري) حسب التحقيب التاريخي لها، بدءاً بتفصيل صور التمدين الفرنسي المرافق للحملة الفرنسية، والإنشاء البريطاني الذي ساهم في تشكيل الدول العربية الحديثة، والاستيطان الإسرائيلي لفلسطين القائم على قلب نهاية الشعب اليهودي إلى منفى الآخَر، والتفتيت الأمريكي بصياغاته ما بعد الاستعمارية، مع عرض مستويات التمثل العربي للمقولات المذكورة آنفاً.

ولابد من قول؛ إن الدراسة تتوخى الوقوف على تَمثُّل البدايات العربية الأولى للآخَر التي تشكَّلت في مدى القرن التاسع عشر وما تلاه وما أحدثته من دهشة حافزة في أذهان العرب، عُبِّر عنها بـ«الصدمة الثقافية»؛ صدمة التَعرُّف إلى الآخَر ثقافياً وفلسفياً وإيديولوجياً وعسكرياً. فلم يكن للعرب سابقة في مواجهة الآخَر بما يُشبه صوره الحديثة الصادمة، ولم يكن في وسع الأنا العربية حينها أن تضع منظومتها الثقافية التقليدية حيال منظومة الآخَر المُعزَزة بالجهد المعرفي المُؤسِس لمظاهر الهيمنة.

مدخل مفاهيمي

تحاول الدراسة في هذا المدخل رصد مستويات المساهمة الغربية في بناء الفكر السياسي العربي المُعاصر، ومعاينة الظروف التي تَشكَّلت فيها الأنا العربية فكرياً عبر تَمثُّلها لصور الآخَر. وحيث توضع الأنا العربية في مقابل آخَرها الغربي، فإن ذلك يتعيّن، قبل أي شيء التعرُّف الدقيق إلى مصادر ثنائية الأنا ـ الآخَر[1]، ومن ثم بيان أوجه مُساهمة الأنا والآخَر في تشكيل بنيتيهما معاً، ورصد المقاصد التي جعلت من الآخَر وصورهِ في هذه الثنائية، يبدوان ـ من وجهة نظر الأنا العربية ـ أقلَ صدقاً مما هما عليه.

أولاً: مفهوم الآخَر

ينتظمُ عنصرا التمييزات أو الثنائيات الاصطلاحية والمفاهيمية بطريقة التقابل بداهة، وإذ يتركز الحديث عن تقابل عُنصرّي أنا/آخَر ضمن هذه الثنائية تحديداً، فإن لفظ الأنا يقابل لفظ الآخَر. وإن الآخَر؛ هو كل ما موجود خارج الأنا التي تتوسم المقدرة على إدراكه. وإنه أيضاً غير الأنا لِزاماً، إذ يُطلَق على الشيء الموجود خارج الأنا اسم اللا أنا أو الآخَر. و«الأنا؛ الذات المُفكِرة، والآخَر هو الموضوع الخارجي»[2] وعندما يتماهى كل منهما identification يصير الأنا هو الذات، والآخَر هو الموضوع بالضرورة[3].

---

(1) في إطار الفكر السياسي بين الدول والمدارات الثقافية العابرة للدول، نخضع تعسفياً هنا إلى الاستعمال الانثروبولوجي لمسمى الثنائية الذي اقترحه الآخر الغربي نفسه في كتاباته المُعاصرة، نظراً لضيق المفهوم، وإمكان استعماله بالنسبة إلى الجماعات البشرية القبلية والعشائرية والطائفية بصورة محددة وليس بالنسبة إلى وحدات ثقافية كبيرة قابلة للتنافذ. (الباحث)

(2) يُنظَر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص131.

(3) يشير مراد وهبة إلى أن الأنا هو الذات التي تُرَد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو

وعبر التقابل تعي الذات اختلافها مع ما يُطلَق عليه علاقة الحاجة والاستغناء التي يرتسم في ضوئها شكل علاقة الذات مع آخرها. حيث الأنا لا تنفك تبحث في مسار تطورها عن ذاتها وعن هويتها عبر قراءة دائمة لآخَرها، وأن هذه الهوية لن تنوجد بمحض التأمُّل الذاتي أو الاستذكار والاسترجاع.. لأنها بهذا المعنى؛ «ليست مُعطى قبْليّاً ناجزاً، إنما ثمرةٌ جدلية توضع في مقابل ما يخالفها أو توضع في مقابل ما تَعي أنه يخالفُها، فيحصل من وعيها بمخالفته إياها وعيُها بنفسها كماهية أو هوية مُختلِفة»[1].

ولو إن مثل هذا القياس ينطبق على الذات الفردية فإنه ينطبق بدهياً على الذات الجماعية أيضاً، فيسود الاعتقاد بأن ما من جماعة ثقافية تستطيع التفكير في ذاتها بذاتها ما لم تضع في حسابها جماعات غيرها تقوم لديها مقام المُقارنة؛ لقد عثرت النهضة الأوروبية على مقولات ومناهج في الأدب القديم كانت قد مَكَّنتها من وضع ثقافتها نُصب عينيها، بأن راحت تُقابِل وتُقارِن بين سُبل الإدراك المُعاصرة وتلك التي كانت مرعية في أزمنة وأمكنة أخرى[2]. فعوضاً عن تأمل الذات من الداخل عبر إحالة الأنا ذاتها إلى ذاتها بوصفها موضوعاً وحيداً، حصل الانتقال إلى ما يُشبعها من الخارج عبر تواصل الأنا مع أنا غيرها، وبجعل ذاتها آخَر. حيث الذات تتوجه صوب مزيد من التعرُّف والارتحال في مدارات افتراضية وذهنية تُسهم تباعاً في تَشكُّلها، مثلما ترتحل صوب مزيد من المغايرة المُغرية التي تكسرُ رتابة الصفاء والألفة[3]. يقول ميرلو بونتي: يتكون الآخَر الذي يحتلني

إرادية، وهو دائماً واحد ومطابق لنفسه، لكن ليس من اليسير فصله عن أعراضه، فهو يقابل الآخر والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحساب والمسؤولية. يُنظَر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، 2007، ص95.

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة (دراسة في مقالات الحداثيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص44.

(2) كلود ليفي شتراوس، الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983، ص346.

(3) لا بد من التنويه إلى أن الآخر ليس بالضرورة هو البعيد جغرافياً، وصاحب الخصومات التاريخية، أو التنافس الدائم، المبالغ في تخييله، والمتأتي من تعاقب الصور والرموز، إذ يمكن للذات أن تنقسم على نفسها أيضاً، ويحارب بعضها البعض الآخر. لقد بنت الماركسية تَصوِّراتها على فكرة الصراع الطبقي في

من داخلي فأُبصر لونه وألمه وعالمه بالألوان التي أشاهدها والآلام التي أحسها والعالم الذي أعيش فيه.. ولا معنى لعالمي الخاص أن يكون عالمي وحدي[1]. لذلك تُعبِّر الألوان والآلام والعالم الخارجي عن تَصوُّرات الذات المُدرِكة لواقعها، أي لمدركاتها، أفكارها وكيفياتها التي تحسها، عندما يتحقق الإدراك فيها بوساطة الصور التي تختزنها ثقافة ما عن ثقافات الآخَرين.

يُسجِل الرحّالة أو الاثنولوجي الوقائعَ الملموسة والعيانية التي يتعاطاها ويعايشها بوصفها جديداً يكتشفه، وحين يفعل ذلك يقود رؤيته للجديد أنموذج ثقافي يكون وجوده الذهني سابقاً على وجوده في الواقع[2]. فيدخر الوعي المؤسِس طائفة من القصص والحكايات والمواقف والتأملات والتوقعات والانتظارات التي تنوجد على مسافة تكون مُدرَكة من تخوم الجماعة المُتخيَّلة، فينشد الأفرادُ الوقائع العيانية لغرض التحقق من صدقيتها، أو التثبت من صحة ما يُختزَن عنها من الصور، فالوعي الذاتي بطبيعته يكف عن أن يكون وعياً مؤسِساً للصور بنحو مباشر، فهو يتغذى على الرّوي غالباً (= ما يروى عن الآخَر)، كما أن وعي الصور لا يكون وعياً في ذاته، إنما بالتأسيس له.

إن الوصول إلى مقولات الآخَر عبر الروي، والتثبت منها، يكون لهذا السبب، أحياناً، ضرباً من المُحال، لأن قراءة صورة الآخَر مهما بلغت معناها الأجدى

المجتمع الواحد، بسبب اختلاف نمط الحياة ومستوى المعيشة والسلوك. لقد رأى ماركس «الآخر» في رب العمل، المالك لأدوات الإنتاج، والمهيمن ضمن العلاقات الإنتاجية في رأس المال، وتشخيصه لفائض القيمة وهو عامل الاستغلال في هذا الموضوع. كما إن الآخر هو الذي جعل ميكيافلي يكتب الأمير، فالآخر عنده الشخص المُريب أو الجماعة المتربصة بذلك الأمير التي لا يؤمَن شرهُا. والآخر هو ما يُنشئه الدين، لاسيما بين دين وآخر، أو بين أبناء الدين الواحد. والآخر أيضاً، بصفته شرقاً أو غرباً. يُنظَر: حيدر إبراهيم علي، صورة الآخر المختلفة فكرياً، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص111. كذلك: دلال البزري، الآخر المفارقة الضرورية، المصدر نفسه، ص ص100 ـ 101.

(1) يُنظَر: ميرلو بونتي، الغير..الوجه الآخر لعالمي، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، الغير، إعداد وترجمة: محمد الهلالي وعزيز لزرق، دار توبقال، الدار البيضاء، 2010، ص50.

(2) يُنظَر: منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب (اختراع الآخر في الخطاب الانثربولوجي)، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص78.

وأسهبت بأمانتها فإنها تقوم على أرضية من الإساءة الذاتية المتوقعة، المقصودة أو غير المقصودة. فالبدايات التي عبَّر عنها ادوارد سعيد مطولاً غالباً ما كانت «تملكُ أُسساً زائفة.. أو متأصِّلة»[1]، وإن المقصود بهذه البدايات: لحظات الصفر المُتعلقة بمعرفة الآخَر. لقد كان هيجل ينظر ـ في موضوع معرفة الآخَر ـ إلى ما هو أبعد من علاقة التأمل المنعزل، فيؤثر العلاقة المتكاملة للأفراد الذين يعرفون ذواتهم... أي الذوات العارفة مُتّحدة على قاعدة التبادل بوصفها «ذوات» متمايزة. ولن تعد حالتئذ خبرة الوعي الذاتي بالنسبة إلى هيجل مُنطلَقاً، طالما أنها تتولد من وضعية التفاعل التي ترى الذات فيها نفسها بِعينّي الذات الأخرى[2].

ويكتب بونتي حول معنى العلاقة التكاملية: «إن خبرتنا هي التي تضعنا بعيداً من نحن، وبعيداً من الآخَر في الأشياء، فنُقيم في داخلنا نحن وفي داخل الأشياء.. في داخلنا وفي داخل الآخَر، في تلك النقطة بوساطة التقاطع البَصَري نصبح نحن الآخَرين ونصبح العالم»[3]. عندئذ تَصنعُ الخبرةُ مداراً حدياً للتصور؛ فتقبل أشياءَ وتلفظ غيرها، تتفاعل بالمعنى الهيجلي، وتكسر التمييزات أو الثنائيات بما يعنيه بونتي.

وفي سبيل متابعة مسار تطور مقولة الآخَر، يقضي المنهج العلمي بتثبيت القيمة التداولية لاستعمال المفهوم في ميدان الفكر السياسي تاريخياً، ذلك انه لم يكن استعمال مسمى الآخَر قديماً قِدم استعمال نظيراته: البربري، المتوحش، الهمجي، الكافر، المتخلف.. ولم يَجر تداوله بمعناه الصريح في أدبيات الفكر السياسي إلا في فترة متأخرة من نهايات القرن التاسع عشر. وكما هو ثابت فقد فرضت ثنائية «العرب والعجم» نفسها في الحقل التداولي للثقافة العربية الكلاسيكية، وهي ثنائية تتطابق نسختها مع الأصل المُتمثِل بثنائيتي «اليونان والبرابرة» و«الرومان والبرابرة»، حيث التداولات البدئية التي انتظمت بنظامها إشكاليات إدراك الآخَر

(1) شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، 2006، ص61.

(2) هيجل، جدل الفكر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص76.

(3) ميرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1987، ص146.

في طائفة الحضارات التي تجمعها وحدة الانتماء اللغوي إلى ما يسميه الألسنيون «الأسرة الهندية ـ الأوروبية»[1].

إن الآخَر الذي يجري الحديث عنه استُعمِل معناه بصيغ اصطلاحية ومراتب أدنى من المعنى الإنساني المُستعمل حديثاً. كان الآخَرُ يعني في العصر القديم أو ما يُطلَق عليه العصر البربري كل ما لا ينتمي إلى الثقافتين الإغريقية والرومانية، أو ما لم يكن من شَعبيهما. إلى جوار ذلك استَخدمت الحضارة الغربية اصطلاح الشعوب المتوحشة بنفس معنى البربرية لوصف شعوب المستعمَرات الشرقية، وهي أوصاف تضمر الحُكم ذاته. يقول شتراوس بهذا النحو: لم يكن مستبعداً أن تحيل كلمة بربري إلى تغريد الطيور وهذا ما يتعارض مع القيمة الدلالية لـ اللغة البشرية؛ مثلما ليس متعسراً أن تحيل كلمة متوحش إلى ما ينتمي إلى الغابة وإلى نوع من الحياة الحيوانية مقابل الثقافة الإنسانية[2].

لقد تحوّل الاستعمالُ الشعبيُ المتنوعُ لـ الآخَر لاحقاً إلى مصطلح، حيث لم تكن الدلالات القديمة التي نشأت في المُخيِّلة والخطاب الشعبي قادرة على تحويله إلى ذلك. كان القدماء على صعيد الثقافة العربية أو الثقافات الأخرى يشيرون في استعمالاتهم إلى بعض ما يُشيرون إليه اليوم، لكن بتعبير البازعي فأن: «غياب دلالات أخرى، وضعف التمييز بينها جعل المفهوم يظل دون مرتبة الاصطلاح»[3]. لقد أصبح استعمال مصطلح الآخَر من الاستعمالات المُعاصرة التي تعي تماماً درجة التقابل مع الآخَر من منظور وحدة النوع في الأقل، كما أصبح استعماله أرفع مرتبة مما كان يوصف به، وعليه يتعذَّر إرجاعه ـ بمحمولاته الدلالية الراهنة ـ إلى معجم حضارة الأسلاف.

يقول طرابيشي إن الآخَر: «من مصطلحات الحداثة الغربية التي استوردت بالترجمة، وعبر قلب في التوظيف الدلالي، وبالاستناد إلى ما تذهب إليه

(1) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2009، ص ص93 ـ 94.

(2) يُنظَر: كلود ليفي شتراوس، الإنسانية والبربرية، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، الغير، مصدر سابق، ص ص39 ـ 40.

(3) سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2011، ص32.

الإيديولوجية العربية المُعاصرة، أصبح مقولةً استشراقية»[1]. فالآخَر الذي بَلغَ التسمية هو آخَر الحضارة الغربية الذي تعرَّف العرب إليه وإلى مقولاته بصورة متأخرة. كما إنه؛ آخَر الحملة الفرنسية (1798)، عندما لفتَ أنظار العرب إليه، ودعاهم إلى مقارنة أنفسهم به، وحفَّزهم على مقارعته ومقاتلته[2]. ورغم ذلك ظلت العلاقة الجديدة به تقوم بحسب الكيلاني، على نوع من «البلاغة في الآخَرية»[3]؛ أي البلاغة في توصيف الآخَر واختزاله لغوياً أحياناً. ومعلوم انه من المستحيل اختزال مسألة الهوية والاختلاف، والذات والآخر في معطى تفسيري واحد.. فالهوية الثقافية لجماعة ما تشتغل على دمج الاختلافات التي تثري تجربة الإنسان الحية بالاستقبال والضيافة والانفتاح [4]. وأن الاختزال باعثه طبيعة العلاقات الثقافية غير المتكافئة التي تجعل من الآخَر موضوعاً لخطابها، ومن البلاغة فناً يقوم ـ في العمق ـ على عدم التناظر، فيحصل تَمثُّل مقولات الآخَر ومقاصده سلباً أو إيجاباً تَمثُّلاً حتمياً.

لقد أدرَك بعض النهضويين العرب جانباً ايجابياً في الآخَر الغربي المحتل للمنطقة العربية، وأبدوا إعجابهم فيه وحماستهم له، ولم يمنعهم ذلك من الاحتفاء بحضارته، كما لو أنهم كانوا يميزون بين قوته العسكرية وثقافته، فكانوا يُعاينون الأولى على أنها اعتداء أما الثانية فكانت تُبهرهم كحضارة. ولعل العِلم والتنظيم الذي أتت به الحملة الفرنسية هو ما كان يأسرهم في نظرتهم للحضارة الغربية، فيزداد إعجابهم بـالآخَر، بِعدّه؛ مدخلاً نفسياً للتعبير عن الإعجاب الماضوي بالأنا العربية الحضارية[5]، وتلك حال مقالة الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر ومواجهتهم لإشكالية التراث والهاجس التاريخي منه.

لقد واجه المُفكِرون العرب صدمة التعامل مع آخَر تقني وعِلمي وعقلاني

(1) يُنظَر: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص93ـ

(2) دلال البزري، الآخر المفارقة الضرورية، مصدر سابق، ص103.

(3) منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب (اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي)، مصدر سابق، ص77.

(4) محمد نور الدين أفاية، (صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2000، ص8.

(5) يُنظَر: عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة (دراسة في مقالات الحداثيين)، مصدر سابق، ص ص45 ـ 46.

ومدني، اختزن بدوره، وبشكل مسبق صوراً بلاغية عن العرب وعن الشرق عموماً. صور كان الشرقُ فيها اختراعاً غربياً، تراكمت ملامح صوره وتعاقبت صياغاته مع التطور التاريخي الثقافي البطيء للغرب، ووعيه بذاته. لذلك تُدرَك على مستوى نظام الصورة صيغ الاختراع تعاقبياً إدراكاً يلتصق بما يحدث في عالم الذات الغربية عن الشرق أكثر من التصاقه بما يحدث في عالم الشرق ذاته[1]. إن الآخَر هنا؛ هو الآخَر العربي الذي يتمرى في مرآة الغرب. من ثم يكون من المُفيد في هذا السياق رصد الأدوار المُتقابلة والمُتعاقِبة لصور (الاستشراق، العَلمانية، الايدولوجيا، الاستعمار) طالما إن العلاقة مع الآخَر تقوم على نوع من التمظهر لمَّا تستجلي الأنا العربية صورها عن الآخَر الغربي، ولمَّا يُعبِّر الغرب عن مجلى الأنا العربية.

ثانياً: مفهوم الصورة

يُستخدَم مصطلح الصورة في هذه الدراسة، للدلالة على: الأفكار التي يُشكِّلها الذهن نتيجة الإحساس بمعانيها والتفاعل الأولي مع دلالاتها الأصلية، فتُصبِح الصور ظِلالاً عن تلك الانطباعات المباشرة[2]. لكن ما المهم في فهم هذه الصور؟ أفتعني نتاجاً لفكر وعلاقات منطقية؟ أم أنها المفاهيم والخرائط العقلية الإدراكية والمقولات المُتشكِّلة ذاتياً عن ثقافة ما؟

ربما يسوغ لنا القول إن الصورة: نشاط إدراكي معرفي رمزي يُدلل على وجوهه ويُفصح عن تلفظاته بالنسبة إلى متلقٍ ما، فثمة نسق ما كُلي يحتوي على مجموع هذه الدلالات المُنشأة بين طرفين (مُرسِل ومُتلقي)، ويمارس هذا النسق تأثيره في المستويات كافة. فتصنع الصورةُ علاقتها بالمُتلقي لمَّا تكونُ العلاقة شكليةً؛ عبر الانطباعات الإدراكية التي تتركها في ذهنه، ولمَّا تكون العلاقة دلاليةً؛ عبر إحالتها الواقعية على قيم ثقافية حاكمة في إطار منظومة ثقافية واجتماعية خاصَّة[3].

(1) أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص93.

(2) Enc_ of philosophy. Vol. 8، editor in chief Poul Edwards، The Macmillan Co. N.Y، 1967. P. 134.

(3) للاستزادة من هذه المُقاربة يُنظَر: عبد القادر فهيم شيباني، السيميائيات العامة (أسسها ومفاهيمها)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص56.

ولعل الصورة تكون نتاج عملية تَمثُّل متأهبة تنشط في أي وقت رغم تواريها تحت طبقات الشعور، ولسوف نحاول التأسيس على التمثل هنا، والانطلاق منه عند الانتقال من مقولة إلى أخرى، حيث تُفرز الصور أو المقولات المتراكبة عن الذات وعن الآخَر. ويوفر مثل هذا الفرز: فهماً أو تفسيراً لـ«نص» أو تنشيطاً لشكل من أشكال تحليل «الخطاب» أو تَمثُّلاً لـ«مقولات» هي في الواقع صور تتجلى في الفكر السياسي العربي المُعاصر، وتُسهِم بشكل أو بآخر في تكوين أوالياته[1]. لذلك ما سيرد من تفسير للنصوص وتحليل للخطابات الغربية هو ذاته تَمثُّل «يحمل أفكاراً يتعين القبض على تعبيراتها الإيديولوجية المتنوعة»[2]، فيحصل نوع من: «مثول الصور الذهنية بأشكالها المُختلِفة في عالم الوعي، أو حلول بعضها محل بعضها الآخَر»[3]. وبديهي، بتعبير الطاهر لبيب، أن صور الآخَر ليست الآخَر؛ بل بناء في الذاكرة المُتخيَّلة وفي الخطاب، وأنها ليس لها مقابل في الواقع حتى لو كان الصراع حولها من رهانات الواقع[4].

إذن تحيل الصور ولاسيَّما تلك التي تُعبِّر عن مَبانٍ فكرية إلى واقع من يبنيها، وتُعبِّر عن هذا الواقع أكثر مما تحيل إلى واقع من بُنيَت صوره؛ ويعني ذلك أن صور أي آخَر يُراد تشكيلها تظل في حقيقتها صوراً عن واقع تفصله مسافة عن الواقع الذي أنتجها، لأن مرجعياتها ومصادرها مُستمَدة من مجتمع وواقع من يبنيها، وليست مستمدة فعلاً من واقعها ذاته. ولهذا تعبِّر الصور طبقاً لـوليمز

(1) نستند في ربط الصور بالفكر السياسي إلى فرضية ظاهراتية تذهب إلى عدم وجود تعارض بين الصورة والفكر، إذ يتخذ الفكر أحياناً شكلاً مصوراً حين يعبر عن درجته الإدراكية، أو حين يريد تأسيس ذاته على نظر ما للموضوع. لمزيد من التفاصيل يُنظَر: جان بول سارتر، التخيل، ترجمة: لطفي خير اللّه، طبلبة، تونس، 2001، ص ص16 ـ 26. وقد يُقال أيضاً أنه لا شيء أكثر شرعية من استعمال صورة بمعنى التمثيل الداخلي أو حتى التصوير المحض لغرض جرى إدراكه من قبل. يُنظَر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مج2، دار عويدات، بيروت، 2008، ص619.

(2) محمد نور الدين أفاية، الغرب المُتخيَّل، مصدر سبق ذكره، ص20.

(3) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص213.

(4) يُنظَر: الطاهر لبيب من مقدمة كتاب: مجموعة مُؤلِّفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص21.

عن «فكرة ما لم يكن مرئياً بوضوح»[1]، وغالباً ما يكون غير المرئي صورة يعوزها الإتمام، لكنه صورة لعالم ممكن. لذلك من الضروري بحث المُتخيَّل في ثقافة ما، ومعاينة دوره في تشكيل الصور المُتقابلة، أي؛ صور الآخَر في عين الأنا، وصور الأنا في عين الآخَر.

لقد لعب المُتخيَّل الغربي دوراً في تكوين البنيات المؤسِسة والأنساق المُشكِّلة للذات العربية وهويتها. والذي بدا ذا طبيعة تكوينية **constructivism** مُركَّبة. فالمُتخيَّل مكوَّن ومكوِّن في آن واحد؛ مكوَّن لجهة خضوعه للتَشكُّل الذاتي المستمر عندما يصنع مواقفه التصورية عن الآخَر، ومكوِّن؛ لمُساهمته في تشكيل ثقافة الآخَر، فالموجود بتعبير باركلي هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك. يقول علي مبروك: «يُنتِج الفردُ النظامَ بقدر ما يكون، هو نفسه، مجردَ نتاج له»[2]. وعند صفدي فإن فكرة الشيء حين تصور الشيء تصور نفسها معه أو من خلاله[3]. لذلك يتكون المُتخيَّل في سياق ثقافة ما بشأن ثقافة أخرى مُختلِفة، كما يُسهِم في تكوين صورها المُتخيَّلة أيضاً، فيعمل بوصفه: «مُحفزاً ودافعاً على الفعل في تلك الظروف والسياقات»[4]. ولعل الحاجة التكوينية المُركَّبة هذه توفر قدراً كافياً من المعاينة لكلا الذاتَين الغربية والعربية على السواء، وبما يسمح أيضاً بالقول: إن الثقافة العربية الحديثة تَدين بجانب من ظهورها التاريخي الحديث والمُعاصر لـ ثقافة الآخَر الغربي عبر صوره المُتخيَّلة، وهي الصور التي لولاها ولولا الآخَر الذي تُصوِّره وتَتَصوَّره ما كانت ثقافة عربية حديثة[5].

(1) ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، ترجمة: نعيمان عُثمان، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007، ص161.

(2) علي مبروك، لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص40.

(3) مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002، ص56.

(4) يذهب كاستورياديس إلى القول بأن للمتخيل بُعدّين فهو مكوِّن ومكوَّن في الوقت ذاته، مؤسِّس ومؤسَّس في آن واحد، فهو مكوِّن لهوية المجتمع، ذلك أن المجتمع مؤسَّس على المُتخيَّل وقائم به، وأنه مكوَّن لأنه يتشكل في مجتمع وبفعل مرجعيات وسياقات تاريخية متعددة ومتداخلة. لمزيد من التفاصيل يُنظَر: نادر كاظم، تمثيلات الآخر (صورة السود في المُتخيَّل العربي الوسيط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص33.

(5) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص91.

منذ مئة عام يتصارع النهضويون العرب على الأصول والنماذج المُهيمِنة داخل الثقافة العربية، ما جعل الأطراف الناشطة في الساحة الثقافية العربية تنقسم إلى فريقين؛ فريق يتمسك بالأصولية التراثية، وآخَر يدعو إلى الأصولية الحداثية الغربية. وفي نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين دافع الفريق الأول منهم عن فكرة إعادة النظر في بنيان الهوية العربية الإسلامية باللجوء إلى ما يدَّخره التراث، رد فعل على ما جاء به الغرب ونظرياته الوافدة عن الدولة والمجتمع والدين، ولاسيَّما مع ظهور حركة الاستعمار. فبدأت المُساجلة العربية لمقولات الآخَر الغربي بشأن؛ الاستشراق صورةً وتَمثُّلاً من داخل المُدونة التراثية ـ قبل تضمينها دلالات تجريبية ونصوصية أرشيفية في سبعينيات القرن العشرين على يد ادوارد سعيد ـ بحسبان الاستشراق توطئة لفتح الأطراف وفرضية لامتلاك الآخَر معرفياً. كما رأى الفريق الثاني من النهضويين أن الاحتماء بما يدخره التراث، بجعله موئلاً أوحداً، واستدعاء مُعطياته في كل مرة لفهم الوقائع الحاضرة قمين بأن يحصر التَصوُّرات الذاتية في مجال الماضي، ويحول دون الانفتاح على مُعطيات العصر ومستجداته. ولأجل تجاوز ذلك رأى مثل هذا الفريق ضرورة الإقبال على الوافد الغربي والانتهال من ثقافته بلا تحفظ أو ممانعة.

على سبيل التحديد، كان الاستشراق من منظور بعض المُفكِرين العرب مبحثاً تبشيرياً يستهدف الهوية الإسلامية، ما دفع بعضهم للدفاع عن هذه الهوية. كما كان البحث في أسس العَلمانية ومُعطياتها دافعاً لمُفكِرين عرب آخرين للعودة إلى الأصل المعياري المُقدَّس والنص التأسيسي المتمثل بالقرآن الكريم عبر إحياء تجربة السلف الصالح، وتوظيفها رمزياً ودلالياً في فهم المعطيات الراهنة. فمع هذه البدايات ظهر النقد العربي ـ الإسلامي لأنموذج الدولة المدنية الحديثة من باب مغايرتها لحُكم الخلافة والدين، وكان أغلب ما في ذلك النقد محاولات للبحث عن أصول للبرهنة على أصالة الهوية العربية الراهنة)[1](، ما جعل التاريخَ يَتَشكَّل ـ عربياً ـ في ضمن حركة استرداد، وعلى

(1) See: Aziz Al ـ Azemh، Is Islamism the Arab Destiny? SOAS، 6 February، 2013.

صورة أصول. يقول محمد عابد الجابري: لا يَطلبُ الإنسانُ التاريخَ لذاته، بل يحاول أن يختزله في أصول يُعيد إحيائها لدرء المخاطر النظرية الوافدة، ويصير الماضي ركيزة لتدعيم الحاضر واثبات الذات[1]. وعلى ما يبدو فإن الماضي يختزن قوة أبلغ مما توفره اللحظة الحاضرة، وبالتالي يعتمد إثبات الذات في هذا السياق على استدعاء ذات تراثية سانِدة، هي امتداد للذات الراهنة، ويبدو أن مثل هذا الاستدعاء ـ في أحد وجوهه ـ محاولة إيديولوجية تُؤمثِل الظروف الموضوعية الزمانية والمكانية المُسهِمة في بنيان الذات التراثية التي تغدو بذلك ذاتاً موصولةً بالذات الراهنة.

إن مثل هذه المحاولات ترمم نهوض الذات الراهنة التي لا تعفي نفسها من الوقوع في وهم المطابقة مع الذات الماضوية، ما يجعلها تلقائياً «آخَر» بالنسبة للذات الراهنة. وعبر هذه المعادلة المُركَّبة يحصل التعقّد بسبب تقليب النظر بين زمنين أو حدين أو ماهيتين؛ الماهية الأولى تنتمي إلى الماضي والثانية آنية التشكُّل. وبالتالي يكون استحضار التاريخ، بحسب هاليداي، وسيلة تحشيد مفترضة لا تنطوي على إعادة إنتاج كيان أو تقليد مُعطى، قدر ما تنطوي على انتقاء رموز ومرويات وإعادة تمثيلها، وإذا اقتضت الحاجة اختراعها لتلبية أغراض آنيَّة[2]. لقد كان التعامل مع مقولة العَلمانية يجري عبر تلفيق صلتها بالتراث العربي، والحال ذاته يكون مع مقولة الايدولوجيا العروبية القومية بإعلان أصالتها في الفكر العربي، أو التسليم بوجود سمات طبقية في العالم العربي تتوافق مع اشتراطات الماركسية التاريخية عبر رغبة مضمرة في إخضاع الماركسية لوقائع تراثية عربية.

إن ما يدفع إلى قبول مثل هذا التلفيق هو أن الذات العربية الحديثة لم تكن ذاتاً مُهيمِنة على الآخر لحظة التعرف إليه في حينها، فقد كانت علاقتها به

(1) يُنظَر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990، ص26.

(2) يُنظَر: فريد هاليداي، الأمة والدين في الشرق الأوسط، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار الساقي، بيروت، 2000، ص38.

منحصرة في نظرتها لذاتها وهي تَتشكَّل ولانفعالاتها الجوانية وهي تُستثار[1]، لذلك تستجلي الأنا صور الآخَر فيها من موضع الإقامة المشتركة مع هذا الآخر؛ في ضمن المجال الداخلي للأنا عندما يفرض النموذج الغربي ذاته فيها كـ«أصل» جديد ومن نوع جديد.. «أصل» بتعبير الجابري؛ ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي[2]. ملاحظين بذلك أن الفكر العربي التراثي بسُلطته وهيمنته يحول دون وعي الذات بنفسها وبالآخَر.

لم يكن أمام الذات العربية من خيار بحسب منهجية البحث، سوى إتباع إجراءات تناسب تلك الرؤية، مؤداها صناعة نوع من التشابك الذاتي الداخلي للأنا العربية مع آخَرها، عبر استخلاص صور كفيلة بتغيير قيم الأنا من الداخل[3]. لذلك لم تتشكل الذات العربية عن صور الآخَر عبر أنشطة البعثة أو الرحلة بالمعنى الذي يصح مع مبحث الاستشراق (وسوف نتحدث عن ذلك أكثر)، بل تشكلت عن صوره من داخل مدار الثقافة العربية الحديثة. يقول نور الدين أفاية: «منذ لحظات اللقاء العنيف مع النموذج الحضاري الجديد، ينظر الأنا إلى مقوماته الذاتية في ضوء ما يفرضه عليه هذا الآخر من رهانات وتحديات»[4].

وفي هذا الإطار بمقدور المرء معاينة مستوى من الصور؛ لإدامة علاقة تَمثُّل قريبة من آخر يبدو ليس بعيداً، لكن مهما قرَب من الأنا فإنه يبقى على مسافة نسبية تُعمِل الصور وهي بمثابة توسطات، فلا يمكن نقل الواقع من دون هذه التوسطات. ومثال ذلك تم التعرُّف إلى الاستشراق بوصفه جزءاً من دوافع وممهدات الاحتلال الغربي للمنطقة العربية، والعرب لم يتعرَّفوا إلى الآخَر الغربي إلا عندما احتل منطقتهم، فضلاً عن محاولات بحثية عربية بسيطة تجسدت في مدونات

(1) نُلمِح في هذا المورد إلى مواجهات العرب للآخَر على الأرض العربية التي أخذت شكل حملات عسكرية منظمة كالاحتلال والاستعمار مثلما حدث في مصر مع مجيء الحملة الفرنسية وما حدث فيما بعد لبقية بلدان العالم العربي الأخرى.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص28.

(3) هذا المذهب لـ: كمال أبو ديب في كتابه: جدلية الخفاء والتجلي.

(4) محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، مصدر سابق، ص16.

أدب الرحلات لعالم الغرب (رحلات الطهطاوي والتونسي.. وسواهم). ولم تحاول الذات العربية أيضاً التعرف إلى صور الآخَر بغية احتلاله أو اقتراحه كمجال بحثي ميداني، إنما كان التعرف إليها في الذات العربية المحتلة عينها.

في ضوء ذلك يُصبح تَمثُّل الذات للآخر أسلوباً من أساليب معاينة الذات والغير معاً، وكشفاً لمضامين هذه الذات ومصدريتها عند الآخَر من منظور تكويني يُسهم تلقائياً في تشكيل الهوية الثقافية للجماعة. والواقع أن العلاقة العربية مع الآخر لم تكن قائمة على الغلبة والفاعلية، بل على التابعية والانفعال، حيث يكون بالوسع عبرها رصَد حركة التفاعل الثقافي والمعرفي بين بنيتين ثقافيتين تكشفان عن عدم تكافئهما بحُكم الواقع.

والواقع العلاقة مع الآخَر الغربي تتشكَّل من داخل البنية الغربية، وتخضع لتأثير النظم المعرفية الغربية التي تغذيها وتعمل على تأطيرها، لا أن تُبتَدَع وتُبتَكَر عربياً، لأنها قراءةٌ واقعةٌ تحت تأثير نظم الهيمنة الغربية. والعلة هي في وجود خطين لا يلتقيان: أولهما بنية ثقافية تقليدية لها شروط تكوُّنها الذاتية، وثانيهما معيار غربي لتوصيف هذه البنية وتحديثها. لذلك كان التفاعل العربي مع الآخَر الغربي يَتحفَّز عبر ما ينتجه ذلك الآخَر، أي عبر التفاعل العربي مع عناصر الحضارة الغربية ومعاييرها التي أظهرتها لحظة الاحتلال الغربي.

ولأنه لا آخر إلا بدلالة الذات التي توضع في مواجهته، فإن ما تجري مواجهته هنا، على حد قول جورج طرابيشي: «ليس الآخَر، بل حضارته»[1]. لذا تتجلى المقولات الوافدة في مجلى الأنا العربية، ولاسيَّما تلك المقولات المتصلة بالفكر السياسي، حيث تَتشكّل الذات الثقافية العربية المُعاصرة وتتكوّن بالتعرُّف إلى مقولات: الاستشراق، والعَلمانية، ومشروعات الدولة العربية الحديثة، بحمولاتها الإيديولوجية المتنوعة، والاستعمار بأنماطه وصوره المتمايزة.

لقد أصبح للذات العربية تَصوُّر عما يعنيه الاستشراق كمُقدِمة للهيمنة على

(1) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، مصدر سابق، ص93.

المنطقة العربية وعما تفترضه العَلمانية كأطروحة وافدة مترافقة ومتزامنة مع حضور الغرب في المنطقة العربية عِلمياً وتجارياً وعسكرياً، فأحدثت ردود فعل نظرية مغايرة[1]. لذلك استجاب المصلحون العرب لمعطيات الوافد، وتعاملوا مع هذه المعطيات على أنها من ضروريات العصر في حينه.

على سبيل المثال، دفعت حملة نابليون بعض النُخب العربية إلى معاينة الأسس الجديدة التي صنعت صعود الغرب، ومنذ بدايات القرن التاسع عشر بدأت تنتشر صورة معينة عن أوروبا الليبرالية في جل البلدان الإسلامية. ويرجع ذلك إلى كون النخبة العربية ذاتها نظرت إلى أوروبا نظرة الصانع الحضاري المجسد للقوة والعلم والحرية. ولأن هذا الصانع يحمل هذه الخصائص في ذاتها، فأنه يتعين على النخبة الأخذ بأسباب هذه القوة وإجراء الإصلاحات الضرورية الكفيلة بتجاوز أسباب التأخر لدى البلدان العربية الإسلامية[2]. لقد كانت الغاية المرتجاة من تَمثُّل معطيات الغرب انجاز فعل تبادلي يُساعد على فهم الآخَر، فضلاً عن فهم الذات، قصد تحقيق ذات بديلة مُركَّبة وعابرة.

كان الاستشراق يعني دراسة المجتمعات غير الغربية وثقافاتها (من ضمنها المجتمع العربي وثقافته)، ومعاينتها؛ أو بيان صورها عبر تفكيك مبانيها السياسية والفلسفية والثقافية المؤلِّفة لأحوال نشأتها ومسبباتها ودوافعها ومقاصدها. وبإزاء الاستشراق تبرز الفرضية العربية الموازية، والمُتقابلة المُتمثِلة بـ«الاستغراب» بِعدّها خياراً ذاتياً للمواجهة، ومدخلاً تعويضياً عن واقع الهيمنة. لقد فُهمت علاقة الغرب بالشرق بأنها علاقة تمظهر، والغالب يُضفي سماته على المغلوب، ويترك آثاره المتحققة فيه بناءً على قاعدة؛ «إن المجتمعات تنتهي طوعاً أو كرهاً إلى قبول

(1) بدرجة أخص، يعني التَصوّر: عملية قوامها الإحاطة بمفهوم أو تكوينه وهو ما يهمنا في مجال البحث عندما نتوجه إلى التركيز على تبيان تَمثُّل المفاهيم والمقولات الغربية. يُنظَر: اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مج1، دار عويدات، بيروت، 2008، ص195.

(2) لعل شكيب أرسلان من أوائل الذين عاينوا سؤال الإصلاح السياسي والحضاري في صيغته المحددة؛ «لماذا تمدن الآخرون وتأخرنا نحن؟».

الغُزاة.. أو إلى استيعابهم داخلها»[1]، فيغدو البناء الفكري السياسي العربي مُركَّباً من جملة التمثلات العربية الناتجة عن توريد مقولات الهيمنة الغربية، ويكون بيان جزئيات هذا البناء بياناً للصور الغربية المؤلِفة له.

إن الحديث عن عَلمانية عربية ـ كما سيرد ذلك في القسم الثاني من الكتاب ـ لا يستقيم من دون العناية بمنتجاتها الفكرية السياسية الغربية وحاضنتها الأوروبية، ورصد انعكاساتها في البيئة العربية لاحقاً. فهذه البيئة لم تشأ أن تتقبل العَلمانيةَ إلا جزئياً حين جرى العمل على «تهجينها في بيئات لم تشملها دورة التحولات التي نشأت فيها المجتمعات الغربية الحديثة، وغدت بفضلها مفردات حياة، وممارسة ترتبط بتاريخ تلك الشعوب وذاكرتها»[2]. ونظن بأنه لا يصدق بحث صور القومية والليبرالية والماركسية ـ التي سترد في القسم الثالث ـ بوصفها إيديولوجيات أسهمت في تأليف نسق العقل السياسي العربي منذ مئة عام، من دون رد هذه الصور إلى أصولها النظرية الغربية ابتداءً، ليتسنى من ثم تبيئتها في مجال تشكُّل الذات الثقافية العربية.

إن مُناقشة ما قيل عربياً عن الاستشراق والاستغراب والعَلمانية وعن الموقف من الدين، والإيديولوجيات القومية والليبرالية والماركسية والاستعمار بصوره المتعاقبة، وبيان مواقف المُفكِرين العرب بشأنها؛ هو بمثابة ترسبات أسهم العامل الخارجي في تكوينها، وهذه الترسبات بحد ذاتها خلقت وأدامت مفردات لتنشيط مستوى داخلي من الحوار مع الآخَر في رحابة الأنا العربية. يقول سارتر: حينما يسلب الآخَر وجودي يمنحني في الوقت ذاته وجوداً آخَر، ويجعلني مسؤولاً عن وجودي للآخر من دون أن أكون أساساً لهذا الوجود، فأصنعُ لي من هذا الآخَر تَصوُّراً ما على شاكلتي، بذلك فإنني أوجده[3]. إن وجه الآخَر ووجوده لا يتحدد إلا من منظور الأنا أيضاً سواء أكان

(1) أسماء العريف بياتريكس، الآخر أو الجانب الملعون، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص90.

(2) فاطمة المحسن، تَمَثُّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، منشورات دار الجمل، بيروت/بغداد، 2010، ص14.

(3) جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ص588.

هذا الآخَر قوة خارقة، نصاً، شعباً، حضارة.. إذ الأنا بالضرورة ليس الآخَر، الأنا يستمد وجوده من اختلافه وغيريته عن الآخَر، فـ«لا سبيل لوجود الأنا وتكوّنها إلا بالحُكم على الآخَر بوصفه شيئاً وموضوعاً للأنا المُتشيئة بدورها في عين الآخَر وأناه»[1]. وبالتالي، تتم معاينة ملامح ذلك الآخَر في مكونات الأنا وعناصرها، ومحاولة تصويب أبنيتها الداخلية، من مُنطلَق إن النقد غالباً ما يتوجه في الثقافة العربية والفكر العربي المُعاصرين إلى مُشكلات إهمال بنى الداخل، ولاسيما أن معرفة الخارج ومواضعته، تكمن في معرفة الداخل، معرفة الأنا.

وقد لا تبدو صور الآخَر متضمنة في بنيان الفكر السياسي العربي المُعاصر للوهلة الأولى، غير إن الإمعان في متابعتها يكشف لنا حجم تأثيرها البالغ والملموس في المتن المعرفي السياسي العربي لحقبة نافت على المائة عام. الأمر الذي يوفر مادةً مجدية للسجال والمباحثة يُمكن ـ في ضوئها ـ أن تترك الأنا أثراً لها في هامش الآخَر، وأن تتولد مفاهيمها العربية من مصفوفة المجال المفاهيمي الغربي المؤسِس لها. إن ما يوصَف بالمجال المفاهيمي هو ذلك الذي يَتشكَّل مجازاً في الواقع، أي في الثقافة والمخيال. لذلك قدر ما يصح وصف الفكر العربي السياسي، بأنه أرضيةٌ تاريخيةٌ لتَشكُّلات استعمارية، فإنه يكون وصفاً دالاً على الهامش الفلسفي والسياسي الغربي المتوسِع والمتوطِن في دوائر فكرية غير غربية متعددة، ومنها دائرة الفكر السياسي العربي.

كان هشام شرابي يؤكد على حقيقة توطن الآخَر الغربي وتماهيه في الذات العربية حين يقول: «إن معرفتنا لذاتنا، ومعرفتنا لتاريخنا ومجتمعنا في القرن العشرين معرفة غربية في صميمها، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية كلها مستمدة من الغرب، وهي فضلاً عن ذلك تُنتِج وتعيد إنتاج المعرفة الغربية محلياً»[2]. وإن أفكار الحداثة المشتقة مباشرة من محاكاة الغرب ـ باعتقاد غليون أيضاً ـ

(1) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المُعاصر (إدوارد سعيد، حسن حنفي، عبد الله العروي)، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص212.

(2) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص ص36 ـ 37.

هي: «النسغ الذي يغذي العقائدية أو العقائديات المُختلِفة والمتعددة للنُخبة وللمجتمع، والمكونة في الوقت ذاته، لخطاب السُلطة، بغض النظر عن تنوع الاتجاهات المذهبية الليبرالية أو الماركسية المتنافسة على نفس الأرضية النظرية أو الفلسفية»[1]. وهو الحال ذاته الذي يجعل حسن حنفي يُبدي تخوفه من حجم التغريب الذي اجتاح الثقافة العربية. أي: الثقافة التي تحاول إحياء هويتها وإعادة الاعتبار الحضاري لها بشكل أو بآخر، فيقول: «إن ثقافتنا المُعاصرة امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، قومية...»[2]. في مقابل ذلك يتعامل الخطيبي بايجابية مع هذا النوع من التمدد، عندما يقول: «ما دامت أوروبا تقيم في كياننا، فمن الوهم التخلي عنها أو الابتعاد عنها إلى الأبد..»[3]. كذلك فإن التَصوُّرات والمفاهيم الأساسية لمعظم الفكر النقدي العربي كانت بالنسبة إلى أمين العالم صدى لتَصوُّرات ومفاهيم نقدية أوروبية.. إن مُختلَف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمُعاصر عامة؛ «أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وأصداء لما وراء هذه التيارات من مفاهيم ابستمولوجية وإيديولوجيات»[4]. فيغدو تمكين دعاوى الأصالة، في مثل هذه الحالة، ضرباً من التعمية التاريخية، وإقحاماً للمحتوى التراثي في زمن غير زمنه، وهو ما يؤكده عبدالله العروي أيضاً، حين يقول: «إن ثقافتنا الحالية مقتبِسةٌ في جل مظاهرها»[5]. وتأسيساً على ذلك، فإن مُناقشة الصور/المقولات؛ تصبح مجالات للتحاور بدلاً من الانزلاق في بؤر التصارع، ومحفزات للتواصل بين الثقافات بدلاً من التقاطع معها، كما قد تكون باعثاً على الاحتقان التاريخي، ودافعاً إلى المعارك الإيديولوجية المُفتعَلة، وهو ما ستحاول الدراسة بيانه في الأقسام الأربعة.

---

(1) برهان غليون، العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية، مجلة الوحدة، الرباط، عدد51 ـ ج1، 1988، ص89.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص24.

(3) عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات الجمل، بغداد/بيروت، 2009، ص135.

(4) محمود أمين العالم، الجذور المعرفية والفلسفية في النقد الأدبي العربي الحديث والمُعاصر، عن كتاب: الفلسفة العربية المُعاصرة، ص75.

(5) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1997، ص199.

ثالثاً: حدود الفكر السياسي العربي المُعاصر

لم يعَد موضع شك اليوم في أن أسئلة النهضة العربية التي طرحها المُفكِرون الاصلاحيون العرب بشأن: الأصالة والمُعاصرة، الدين والدولة، الفكر والوجود، الأنا والآخَر وسواها؛ لم تُحسَم مُلابساتها بعد، وهي ذاتها الأسئلة التي لم يقوَ الفكر السياسي العربي المُعاصر على توفير إجابة وافية بشأنها، أو مقدمات للإجابة عنها في الأقل، فضلاً عن إحداث قطيعة معرفية معها (مع وعي الباحث بتوفر العلم المادي الذي يجعل القطيعة حدثاً واقعياً). ولعل الفكر السياسي العربي المُعاصر لا يزال منشغلاً بأسئلة الحداثة العربية التي يعاود إنتاج مقولات الراهن بشأنها، وإن تلونت بألوان مُختلِفة.

وفي سبيل معاينة هذه السكونية في مسار تطور الفكر السياسي العربي، نلاحظ دونما اندهاش كيف انه شاع استعمال مسمى التيار الإسلامي الإصلاحي في مقابل مسمى التيار العَلماني في نهايات القرن التاسع عشر، ليعقبه، فيما بعد، استعمال مسمى التيار الإسلامي السلفي في مقابل التيار العَلماني القومي في منتصف القرن العشرين، وتلاهما استعمال مسمى الفكر الديني الغيبي في مقابل الفكر التقدمي الماركسي، والملاحَظ على أن هذه التحولات أو الانتقالات في التسمية لم تكن في الواقع تُعبِّر عن تحولات أو انتقالات جوهرية، إنما هي: «تنميطات تصطنع تناقضات وتعارضات شكلية تبدو شديدة الفاعلية، ومُعبِّرة عن صراع حقيقي، وأنها تناقضات ليست ـ في التحليل النهائي ـ إلا التعبير التاريخي عن تطور تيار واحد بالأشكال المُختلِفة التي يُمكن أن يكتسبها»[1].

لم تستطع الانتقالات التي أوردناها تقديم ملمح مشابه لملامح القطيعة المعرفية المتحققة بفعل إيديولوجية التنوير الغربي في الأقل. ومن أسباب ذلك أن القانون العام الذي كان يسيطر على الواقع العربي لم يتغير منذ أواخر القرن

---

(1) برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت،1986، ص145. وكذلك: برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 2006، ص22.

التاسع عشر، رغم تغير مُعطياته وعناصره، طبقاً لِما يسميه أمين العالم «تغير الدوال مع الثبات النسبي للمدلولات»[1].

إن إمعان النظر في البنية المؤسساتية للدولة العربية في بدايات القرن العشرين، يكشف لنا عن كونها بنيةً تقليديةً في بادئ الأمر، ما تزال تتعكز على تراث إسلامي تقليدي. وإنها لم تكن مهيأة لتحتضن تَصوُّرات عصرية، توازي ما كان قد ادخره النهضويون العرب عنها من رغبات وطموحات، توقعوا، عبرها، استعارة مفاهيم النهضة الغربية، والتي من شأنها ضخ دفقها الجديد في هذه البنية، وتوظيف مفاهيمها أدبياً لتلائم إيديولوجيا دولتهم العربية المتوقعة.

الذي حصل هو التوقف عند حدود الاستعارة الميكانيكية التي لم تتناغم مع البيئة الثقافية العربية، ولم تُحدِث تجاوباً كبيراً فيها. ورغم مرور مائة عام على بناء الدولة العربية الحديثة، فإن العرب لا يزالون إلى اليوم يشهدون تراجع هذه الدولة، وانتقاض مفاهيمها التي حملتها في بدايات التأسيس، إن لم نقل انهيار بُناها هنا وهناك. وإذا ما تأمّلنا لحظات الانتقال السياسية من الفكر الحديث إلى الفكر المُعاصر، فإن مما يستعصي تفسيره، فكرياً، هو ما تعانيه بنية الدولة العربية من تحولات مشوهة، من قبيل؛ حلول العسكر في خمسينيات القرن المنصرم محل النُخبة شبه الليبرالية التي حكمت في المرحلة الاستعمارية، وتعطيل العمل بالتقاليد البرلمانية، والإجهاز على المظهر السياسي للدولة الليبرالية الناشئة (التداول السلمي على السُلطة في بدايات القرن العشرين).

لذلك من العبث عد التطور الذي حصل في الدولة العربية الحديثة تطوراً تراكمياً طبيعياً. إن ما حصل في الخمسين سنة التي أعقبت ذلك هو: توجيه فاعلية المؤسسات المجتمعية والحكومية الداخلية لخدمة إيديولوجيا أُحادية، وتقويض أطر الدولة وهياكلها الخارجية عبر تعميق حضور التجربة الوطنية المحلية على حساب ما كان يسعى الاتجاه القومي لتجسيده في تلك المرحلة، لذلك أخذ يتفتت خطاب الدولة المؤسساتية الناشئة وتتبدد إيديولوجياتها التعبوية تباعاً. وإذا ما أُريد

(1) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989، ص107.

رصد تحوّل الإيديولوجيات الدينية في فكر وبرامج بعض التيارات الإسلامية الآن، فسوف يكون من العبث هنا تعليل وصول السلفيين إلى السُلطة بوسائل ديمقراطية دستورية وبحمولات فكرية لم تكن تعتقد بالديمقراطية (الإخوان المسلمون في مصر مؤخراً). وبما أن الفكر هو تعبير عن الواقع واستجابة لمتطلَّباته وليس العكس، فإن من المسوّغ لباحث أن يتساءل عن سر تخلف الفكر السياسي العربي عن قراءة هذه الظواهر والوقائع التي لم يبنِ في ضوئها تحولاته النظرية الناجزة.

لقد أصبحت الحروب الكونية والأزمات الاقتصادية التي حدثت في أواخر عشرينيات القرن الماضي وفلسفة الحداثة الغربية المنحازة لمعيار العقل، دافعاً للانتقال إلى مفاهيم وتَصوُّرات ما بعد الحداثة في أوروبا. في حين ما تزال الحدود الفاصلة بين الفكر السياسي العربي الحديث والفكر السياسي العربي المُعاصر حدوداً ضبابية، لم تتحقق فيها أسباب الانفصال أو القطيعة التي تُعبِّر عن بعد تاريخاني صريح. والسبب في ذلك أن مراحل بناء الفكر العربي وأطواره، لم تكن نتاجَ تراكم تاريخي وتطور مستويات اجتماعية واقتصادية وسياسية كتلك التي رافقت الفكر الغربي. لقد خضع الفكر العربي لما يُمكن أن تقرره الأحداث والوقائع التاريخية في المنطقة، رغم الاتفاق مع ما يقول زكي نجيب محمود في أن: «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا عشنا مع من يعيشون في عصرنا عِلماً وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم»[1].

لقد ظلت المقولات المؤلِفة للفكر السياسي العربي الحديث (التي استحوذت على اهتمام المُفكِرين الإسلاميين والعَلمانيين العرب في بدايات القرن العشرين)، ظلت ذاتها تتحكم في الواقع الراهن في ما يُمثِّله الفكر السياسي العربي المُعاصر. ومن ثم يبدو ممكناً استقاء وإيراد المقولات الفكرية التي عبّرت عن مواقف الإصلاحيين الإسلاميين والعَلمانيين العرب إزاء الغرب في نهايات القرن التاسع عشر، وتوظيفها على أنها تأسيسات ما تزال موصولة بالفكر السياسي العربي المُعاصر.

كانت الكيفية التي تتحكم بالتحولات التاريخية من وعي وفكر سياسي عربي

(1) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993، ص13.

إلى وعي وفكر سياسي عربي آخر، تحتكم بلا شك وفي الغالب إلى معيارية برانية تحققت في الفكر الغربي أولاً وأساساً، ومن ثم يبدو مُمكناً انطباقها على التحولات التاريخية للوعي والفكر العربيين، وهذا إن لم يكن خطأً فإنه يتَعيّن إعادة النظر في صياغة الفكر العربي في الأقل، صياغة من شأنها تجسيد معاني المُعاصرة ومنح المراحل التاريخية سمات مميزة تنعكس على تطور هذا الفكر. لذلك يكون من المتعذَّر إحداث أو اصطناع قطائع معرفية لأطروحات عربية إسلامية تُصر على أن تبني تَصوُّرات إيديولوجية دينية في ضمن مساق إيديولوجي عَلماني مغاير لها مفاهيمياً من دون الاستيقان منه بإطلاق، وهو ما تتَّبعه معظم القوى الإيديولوجية ذات الصبغة الدينية. مثلما تحملُ تيارات عَلمانية قومية أو ماركسية تَصوُّرات ليبرالية تعددية بينما تضمر في اعتقاداتها وعياً أحادياً طارداً للمُختلِف.

لذلك لا زال أغلب دعاة الفكر المُعاصر بتياراتهم المتنوعة يتأملون أسئلة المواجهة العربية الأولى التي حدثت في القرن التاسع عشر مع الغرب، من دون المقدرة على الانتقال بها إلى سؤال النهضة الذي تَشكَّل في حينه، والذي مفاده: كيف يُمكن التعامل مع مُعطيات الحداثة بأدوات نقد ليست حداثية، بغية تحديد قراءة مناسبة للواقع، وكيف بالمقدور فهم الماضي من غير فهم بديهيات الحاضر؟ وهو ما لا يوفر المقدرة على التعامل العربي مع مُعطيات الحداثة من داخل زمنها.

ورغم ما شغله تيار الإصلاح الديني من حيز واسع في الفكر العربي لفترة طويلة، فإنه أخفقَ في تحويل زمنه التاريخي إلى زمن فكري مُهيمِن، فأخذ يتراجع ويتلاشى تدريجياً منذ أربعينيات القرن العشرين أمام فكر أصولي يتحفظ على محاولات الإصلاح والتجديد. والسبب في ما يجري أن سؤال الفكر العربي عن المستقبل لم يتولد من داخله كما لو أنه مُكوِن من مكونات هذا الداخل، ولم يتولد من حركته الذاتية كما لو أن التطلع إلى الأمام من سنخ ثقافتنا الحالية، إنما هو؛ «سؤال مفروض من الخارج.. أو ناتج تحولات عالمية جذرية أيقظه من سباته، فقطعت حبل استكانته، أو اتصال إذعانه»[1].

(1) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، دار سعاد الصباح، الكويت، 1994، ص441.

تقول فاطمة المحسن حول أزمة التعامل الحالية مع مفردات النهضة والحيرة في توظيفها: «إن سؤال النهضة طُرح قبل قرن ونصف في العالم العربي وتَغيَّر باتساع الترجمة وتشعُب قواميسها، ودخول جيل من الدارسين من ثنائيي اللغة، إلا إن التعقيدات التي اكتنفت استخدام مفردته وتحديد وظائفها ما تزال قائمة إلى يومنا هذا»[1]. وفي غضون ذلك ظهرت محاولات لصوغ أجوبة عن السؤالين السابقين والأسئلة الجزئية التي كانا يتضمنانها، وهو أمر كان يعني: «بناء منظورات إيديولوجية نهضوية تعبر عن وعي النُخب المُصلِحة بمتغيرات وثوابت اللحظة التاريخية المُؤطِّرة لوجودهم التاريخي»[2]. لكن معظم المُفكِرين العرب المُعاصرين لم يستطيعوا مقاربة تَصوُّراتهم مع الواقع على نحو التمام، مثلما لم توجد عند أغلبهم أطروحات نظرية مُكتملة تستوعب الواقع السياسي العربي الحديث والمُعاصر، كما كان أغلبها متخلفاً عن قراءة ذلك الواقع.

(1) فاطمة المحسن، تمَثُّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، مصدر سابق، ص16.

(2) يُنظَر: كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص19.

القِسم الأول

صُوَر الآخَر الاستشراقي

لم يتوطد حقل الاستشراق ويكثر السجال فيه ويشغل مساحة واسعة من اهتمام الباحثين العرب لو لم يكن قد جعل من المعرفة مدخلاً منهجياً في كشوفاته للشرق، ومُقدِمة أساسية لكل خطوة من خطواته لبلوغ مقاصد الهيمنة العسكرية[1]. وجعل هذا الحقل من مفهوم التمثيل الغربي تجلياً لإرادتّي القوة والمعرفة، فأنشأ تحيّزاته وتَصوُّراته المركزية عن واقع الشرق، أي تصوراته التي ما كان الغرب ليُدرِكها ابتداءً بغير ذهنه، وتخيُلات الرحالة والمتخصصين في علوم اللغة والأديان والتاريخ والآثار والاجتماع والجغرافية؛ وهؤلاء جلهم وقع على عاتقهم مهام رسم ودراسة صور الشرق.

ولابد من التذكير بصعوبة تطابق صور الشرق مع أصلها في الواقع، فالمجال الثقافي والرمزي الذي تتحرك فيه يتيح إمكانية تعديلها وحذفها وتحويرها والإضافة عليها والاطراد لاعتبارات ذاتية، وبالتالي فأن «أية تمثيلات لا يمكن أن تكون صوراً مطابقة حرفياً للأشياء في الواقع»[2]. لذلك بات من المتعذَّر على مُستشرق أن يواري مرجعياته، ويستعصي عليه تجاوز أغراضه الذاتية أثناء البحث. إن مركزيته الحضارية وذاته الجمعية تُحرِّضانه على جعل العوالم الطرفية ومرجعياتها وخلفياتها موضوعات قابلة وخاضعة لتشكيل الفاعلية الذاتية عبر تخييلات تفرض سماتها من خارج النسق المفترض دراسته.

---

(1) يسمى هذا الحقل نقد المعرفة الغربية بالإسلام. أو دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية.

(2) يُنظَر: دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، ترجمة: شاكر عن الحميد، مطابع المجلس الأعلى للآثار، القاهرة، 2000، ص184.

لقد أصبح الشرق منذ نهايات القرن الثامن عشر محجّة لبعثات عُلماء الآثار وأساتذة الجامعات وموظفي مراكز الأبحاث، وكان لدراساتهم أثر كبير في ابتداع المشهد الثقافي المُتقابل بطرفيه: الغرب (الواقعي المجسد، العلمي التقني، الكوني الممتد، والدينامي المتحرك) والشرق (القابل للقراءة والنمذجة والتنميط من وجوهه المُختلِفة: الجنوسة، العاطفية، التصوف، الماضوية، العِرق، الطغيان... الخ).

وانطلاقاً من هذا المنحى في التصنيف، أصبح التمثيل مِهاداً إيديولوجياً لفتح الشرق عسكرياً واستثمار ثرواته اقتصادياً وبناء قواعد للهيمنة المستقبلية فيه، وجعل المُعادلة في ميزان المواجهة تقوم على مُقارَبة بين قراءات المُستشرقين عن الشرق وقيم الغرب المركزية. فحصل تمثيل الغرب للشرق، وبالمعنيين الرمزي والثقافي عبر إضفاء تصورات الغرب على الشرق، واقتناع الشرق في الأخير أو في الأقل استعداده لتقبل الإرشاد والتوجيه الخارجي، وقبوله مُرغَماً بهذه التصورات، وهو جهد مارسه الغرب لتحقيق هيمنته على الشرق وترسيخها وتوسيعها وتدعيمها بعيداً عن تبيان حقيقة ما يُمكن أن يكون عليه ذلك الشرق.

أولاً: ماهية الاستشراق

يقول خيري منصور في كتابه (الاستشراق والوعي السالب): إن المثقفين العرب قبل ستين عاماً من إصدار كتاب (الاستشراق) لـادوارد سعيد؛ قاربوا ما يُمكن تسميته «وعي الاستشراق»، وانزاح من أمامهم جزءٌ كبير مما يُمكن وصفه بالباطني، الذي كان يتَعيّن التعرُّف إليه كثيراً من التحديق، وكثيراً من التماسك، وترصين ما يُمكن بحثه بصورة منهجية[1]. ويقول ادوارد سعيد في تحديده لمعنى الاستشراق: لقد انتفعتُ بالفكرة التي طرحها ميشيل فوكو منهجياً عن الخطاب، تماماً على نحو ما عرضها في كتابيه حفريات المعرفة والمُراقبة والمُعاقبة، والحجة التي أطرحها تقول: «إننا ما لم نفحص الاستشراق بحسبانه لوناً من ألوان الخطاب فلن نتمكن مُطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكَّن الثقافة الغربية من

(1) خيري منصور، الاستشراق والوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص29.

تدبير أمور الشرق، بل ابتداعه في مجالات السياسة وعِلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية والإيديولوجية والعِلمية والخيالية في الفترة التالية لعصر التنوير»[1]. ولعل ذلك كله موجب للبحث في تاريخية مصطلح الاستشراق ومعناه والدوافع الكامنة والمحركة له.

1 ـ مفهوم الاستشراق

بادئ ذي بدء، الاستشراق هو الجهد التمثيلي الذي يصنعه المُستشرقون الغربيون عن عالم الشرق، سواء من المقولات المتحصلة من البحث الميداني أو من تلك المُتخيَّلة في عالم أوروبا. فكان أن تأسس خطاب معرفي/استشراقي استمد قوته من واقع الهيمنة الغربية في المرحلة التي شهدت المُقدِمات العملية لاحتلال الشرق في الربع الأول من القرن التاسع عشر، حيث نشطت فيها جهود البحث الاستشراقي على المستويات البحثية اللغوية والآثارية والتاريخية ـ الدينية والاثنلوجية. لذلك، تجسد مفهوم الاستشراق في تمثيل الغرب للآخَر (= الأنا العربية في ما يتصل ببحثنا). فلن يُمكن معاينة مفهوم الآخَر ومغزاه إلا عبر آلية التمثيل المعتمدة في البحث الاستشراقي.

أشتُقت كلمة الاستشراق من مادة «شرق»، يُقال: شرقت الشمس شرقاً وشروقاً: إذ طلعت. ويعني استشرق: أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم، أو طلب علوم الشرق ولغاتهم، ويُقال ذلك أيضاً لمن يُعنى بطلب هذه العلوم من عُلماء الفرنجة. والمُستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصَّة بالشرق ولغاته وآدابه[2]. ويقول أحمد ساميلوفيتش عن الاستشراق: إنه عِلم يشتمل على معارف الشرق من لغة، وآداب، وتاريخ آثار، وفن، وفلسفة، وأديان، وغيرها من علوم وفنون[3]، ومن جهة علاقته بالانثروبولوجيا[4]، فإنه يدرس أحوال الشعوب الشرقية، ولغاتها، وتاريخها،

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص46.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص480.

(3) أحمد ساميلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المُعاصر، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص26.

(4) علم الإنسان: علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره، وأعراقه، وعاداته، ومعتقداته (الباحث).

وحضارتها، ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية[1]. وقد دفعت هذه العلوم، والفنون، والآداب، بمجملها، ادوارد سعيد إلى عد الاستشراق مجالاً بحثياً أكاديمياً، يُستخدم بفاعلية في عدد من المؤسسات الأكاديمية. وعلى وفق هذا التعريف، فإن «المُستشرق» هو كل من يعمل بالتدريس، أو البحث والكتابة في موضوعات خاصَّة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثروبولوجيا أو عِلم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة، أو الخاصَّة، ليكون الاستشراق وصفاً لهذا العمل الاستشراقي[2]، بل يمتد كذلك ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الإفصاح عن أمور شرقية، سواء أكان هذا الإفصاح في شكل خطاب أم في إطار مجازي أدبي، أم في كاريكاتور، أو عنوان خبر صحفي. وعليه فإن مجال الاستشراق، ليس كله مجالاً مكتوباً، بل يعتاش في ثقافة الغرب بنواحيها المُختلِفة، العِلمية منها، أو الشفهية، والميثولوجية، والمرمزة[3].

ويتَشكَّل جانبٌ مهم أيضاً من حقل اهتمام الاستشراق البحثي والميداني في جعل المنطقة الإسلامية مجاله البحثي الرئيس، ليتحدد الوصف؛ بالكُتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية[4]. ويوصف الاستشراق وصفاً وظيفياً بأنه؛ مَشغَل بحثي لتقديم المعرفة بالأوضاع السياسية، والدينية، والاقتصادية، والاجتماعية الخاصَّة بالبلاد الإسلامية، ومنها البلاد العربية، بهدف تزويد المؤسسات الغربية القائمة على الحركة الاستعمارية بالبيانات والمُعطيات، ولتسهيل عملية الاستعمار، وتيسير طرق التعامل مع أهل البلاد المستعمَرة. ويجعل ذلك من الاستشراق فرعاً من الفروع العِلمية المرتبطة بالسياسات الاستعمارية وأهدافها في بلدان فرنسا وبريطانيا وهولندا التي كانت تحتاج إجمالاً إلى فهم العقلية الإسلامية فهماً يُمكِّن من إدارتها بدراية[5]. ومن المؤكد أن للبريطانيين والفرنسيين خصوصاً، وغيرهم من الأوروبيين عموماً، تقاليد مديدة فيما أطلق عليه تعبير الاستشراق

(1) المصدر السابق نفسه، ص26.
(2) ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص44.
(3) يُنظَر: عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات عيون، الدار البيضاء، 1987، ص61.
(4) مالك بن نبي، إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة الإرشاد، بيروت، 1969، ص25.
(5) مارسيل بوازار، الإسلام اليوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 19 ـ 20.

الدال على التعامل مع الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصَّة التي يشغلها في الخبرة الأوروبية الغربية، ومن ذلك فإن الشرق هو؛ «موقع لأعظم مستعمَرات أوروبا، وأغناها، وأقدمها، وهو مصدر حضارتها، ولغاتها، وغريمها الثقافي، وهو يُمثِل صورة من أعمق صور الآخَر، وأكثرها تواتراً لدى الأوروبيين»[1]. وقد بات مستوعباً أن لا وجود لغرب من دون شرق، ولا وجود من دونه لِصدام حضارات، ولا تشنجات، ولا مخاوف، ولا انتشار عسكري، ولا نظام الأحلاف العسكرية لنصرة «العالم الحر» وقيمه ضد العدو المتربص به. وإن لم يكن بمستوى هذا الاعتبار فبالوسع ابتداعه من موطِن الخيال. وقد يُستشعر به والقول لجورج قرم: «تارة كشرق أدنى، أو أوسط، وتارة كشرق ناءٍ بعيد أقصى؛ ويبدو أنه وصل اليوم إلى قلب أوروبا، إلى تلك النقطة المركزية من الآخَر الغربي، عبر تمدد الأعداد الكبيرة من المغتربين المُسلمين الذين بات من الصعوبة بمكان ضبطهم»[2].

لذلك يكون المقصود بالشرق؛ ليس الرقعة الجغرافية حسب، بل الخريطة المتضمنة للأديان والثقافات غير الغربية ومنها الإسلام. وعلى ذلك يبتعد مفهوم الشرق عن كونه مفهوماً جغرافياً، فقد جرى العرف الاستشراقي على أن يكون المقصود به تحديداً نطاقات تواجد الإسلام والمُسلمين، وبالتالي هو أولاً وأساساً «شرق ـ إسلام»، والإسلام دائماً هو الشرق، بحسب أغلب الأدبيات.. إنه تقسيم يقوم بالدرجة الأولى على مفهوم الثقافة العرقي، فالإسلام يماثل العقلية السامية لتمثله لمرويات وخصائص سامية[3].

وسبق أن درجت اللغة الفرنسية على استخدام لفظة Levant، أي؛ المشرق، للدلالة على جوارها الشرقي، غير أن المصطلحات الانكلوسكسونية المستخدمة في الإدارة الكولنيالية البريطانية في القرن التاسع عشر تطورت تدريجياً لتنتهي إلى طرد التسمية الشاعرية والصائبة على السواء، أي؛ طرد المشرق من المعجم،

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص43.

(2) جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، دار الفارابي، بيروت،2011، ص56.

(3) محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1994، ص13.

ليُستعاض عنها سريعاً بمصطلح آخَر هو الشرق الأدنى أو الشرق الأوسط[1]. ولكن تم الاتفاق في مؤتمر المُستشرقين سنة 1974 على إبطال استخدام مصطلح مُستشرق واستشراق أيضاً[2]، كما لم يُعَد هذا المصطلح يعني شيئاً نظراً لنسبيته، فرُبَّ من يقول شرق نسبة لشيء ما، أو غرب نسبة لشيء آخَر. لقد كانت روسيا على سبيل المثال تتبنى مفاهيم الماركسية، وينعتها الغربيون بالشرق، وبعد أن تفككت الأنظمة الحاكمة باسم الشيوعية فيها، راح توصيف الشرق يجد تجسيده في الإسلام.

لذلك يحتاج الأمر إلى إعادة نظر في استخدام المنهج التوصيفي لمثل هذه الدوائر، فيصح الحديث، وفقاً لطريقة «مدرسة الحوليات»؛ عن دوائر لغوية وثقافية Logosphere؛ عبرية وصينية وسنسكريتية وإغريقية ولاتينية وانكليزية واسبانية وفرنسية، لمعرفة ما يجري الحديث عنه في الواقع، أي؛ الحديث عن دائرة إسلامية تشمل بصورة عامة البلاد ذات الأغلبية المُسلمة، وهناك أيضاً دائرة ثقافية عربية تتحدد بثقافة مُعبَّر عنها باللغة العربية أساساً[3]. وبناء على هذا الترسيم يكون الانتماء إلى الدائرة اللغوية والثقافية العربية أقل عرضة للاحتجاج، وأقل عرضة للمماحكة الجدالية من زعم الأُمّة العربية والأُمّة الإسلامية، على حين تضم (الأُمّة) شعوباً بأكملها، وذاكرات جماعية بأكملها. فسبق أن وجدت سياسة لاحتوائها إما داخل إمبراطورية سياسية وإما داخل سُلطة عقائدية دينية، مع المقصد الواضح لتهميشها، بل تصفية لغاتها وأطرها الثقافية ومساراتها التاريخية الخاصَّة بها.

إن كل لغة، سواء أكانت مجرد لهجة شفهية أم فصحى مكتوبة تحتوي بالضرورة على ذاكرة حية لتجربة بشرية ذات خصوصية تُعبِّر عن ذاتها بطريقتها وإيقاعها داخل الدائرة اللغوية والثقافية الكونية لثنائية عقل/أسطورة (أو لوغوس/ميثوس)[4].

(1) يُنظَر: جورج قرم، المصدر السابق نفسه، ص54.

(2) المصدر السابق نفسه، ص57.

(3) نقلًا عن: أحمد الشيخ، حوار الاستشراق (من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب)، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999، ص83.

(4) محمد أركون، أي فكر عربي حداثي نريد؟ ضمن: مجموعة مُؤلِّفين، الحداثة والحداثة العربية، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، 2005، ص11.

والمهم في ذلك وضع حد للتماهي الحاصل بين الدوائر اللغوية، والدوائر الثقافية المتحايثة. إن إغفال هذا الحد أو تجاوزه يسبب تضليلاً على حياة وذاكرة هذه الجماعات المتداخلة والمتعايشة مكانياً، كما يسبب أيضاً تبديداً لخصوصياتها وهوياتها المُميِّزة في الأخير، ويتَطلَّب وضع هذا الحد معرفة الباحثين بمضمون الدوائر اللغوية والثقافية المدروسة على نحو ما من الدقة العِلمية.

والسؤال المنبثق عن هذه التعريفات هو؛ لماذا اهتم الاستشراق بالعلوم والمعارف الإسلامية، فضلاً عن تعمقه بدراسة الشخصية العربية ـ الإسلامية؟

لقد بذل المشتغلون في حقل الدراسات الاستشراقية جهداً بحثياً في جميع مجالات العلوم العربية، وقدموا نتاجاً بحثياً بلغ حسب بعض الإحصائيات ستين ألف كتاب منذ أوائل القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين[1]. والغرض منه الكشف عن مستور، أو مخفي لعالم يحتاز بين طبقاته الثقافية كنوزاً تُعين على النظر من جديد إلى ماضي وحاضر الغرب بالدرجة الأساس. لقد كان الغربيون في عالم الشرق؛ يرغبون في إعادة إحياء لغة ميتة أو مفقودة، أو إعادة إحياء «شرق» ميت أو مهمل، بكل ما تحتاجه محاولات الإعادة من دقة وعلوم، بل وخيال من شأنه أن يمهد الطريق لما سوف تحققه الجيوش والإدارات والأجهزة على أرض الواقع. يقول ادوارد سعيد: «لم يكن ليستقيم تبرير الاستشراق، على نجاحاته الفنية التي ذُكرَت، لولا فاعليته ونفعه»[2]. الأمر الذي جعل الاستشراق يؤثِر في صوغ تَصوُّرات الفكر العربي، مثلما يؤثِر أيضاً في تشكيل مواقف الآخَر الغربي إزاء العرب والمسلمين على مدى قرون عديدة.

على الجانب الآخَر، يكون من التجني التقليل من جهد الاستشراق، عندما يُقطَع بلا صدقية ما أنجزه المُستشرقون عموماً، وما إلى ذلك من الاتهامات التي تبخس

(1) يقول بعض المؤرخين؛ بلغت النتاجات المؤلَفة في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلداً وما زال العدد يتزايد حتى اليوم. محمود حمدي زقزوق، الإسلام في تَصوِّرات الغرب، دار التوفيق النموذجية للطباعة وللنشر، القاهرة، 1987، ص11. كذلك: مصطفى السباعي، الاستشراق والمُستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الورّاق للنشر والتوزيع، القاهرة، تاريخ بلا، ص19.

(2) ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص212.

قيمة الأحكام في أعمال المُستشرقين، ولاسيما كانت المادة الشرقية في أولى صورها الأساسية عصية على أن يُطعَن فيها، استناداً إلى ما قد يكتشفه باحث ما، بل لم يكن يبدو من الممكن إجراء إعادة تقييم كاملة لها.

مع ذلك فإن المُستشرقين بحثوا في هذا المجال ما في وسعهم أن يبحثوه، إلا إنه من المتعذر في الواقع فصل المُستشرق عن بنية الخطاب الذي ينشئه.. طالما إن الاستشراق؛ تشكيلة خطابية تاريخية غربية تتوحد مفرداتها على اختلافها لجهة الأساس النظري المؤسِس للثقافة الجامعة[1]، أكثر من كون ذلك استجابة لإرادات الأفراد المُفكِرين ورغباتهم واختياراتهم الإيديولوجية المُبيَّتة[2]. لذا يظل ما يتم انجازه بوساطة الاستشراق ناقصاً بالضرورة، ونظن أنه لا يكتب له الاكتمال، ولا يكاد يصل، كـ«صورة» إلى مرتبة الأصل، أو إلى صورة «الشرق» بما هو عليه، وإنه يظل منجزاً ذاتياً، أو «موضوعاً» سردياً عملت على تشكيله تَصوُّرات تخييلية محددة مهما بلغت مساحتها من الشمول والرصانة العِلمية.

وواقع الحال أنه ليس صحيحاً أيضاً، على حد قول ادوارد سعيد، الاستيقان من أن الخيال وحده قادر على افتراض صورة عن الشرق، أو اتخاذ الصورة التي رسمها المُستشرقون عنه. ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق «علاقة قوة وسيطرة ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة»[3]. ولأن العالَم الغربي هو من يملك عناصر القوة المادية والمعرفية آنئذ، فإن بمقدوره أن يصنع تاريخاً خاصاً به، وتمثيلاً قابلاً للتعميم بحُكم الواقع. وتصح في ضوء ذلك مقولة جامبا تيستا فيكو في: «أن البشر

(1) يُكتَب البحث في زمن ومكان معيّنين، أي؛ ضمن خلفية وأرضية تاريخية محددة يمكن من خلالها تحديد الأطر الفكرية والمفاهيم اللغوية التي تحكم ما يُكتَب. هكذا، كل ما يمكن التعامل معه يحدد بعاملين مترابطين: عامل الزمان (التاريخ) وعامل المكان (الموقع الجغرافي)، أي عامل الحضارة الاجتماعية وعامل الواقع المادي.. ويحدد بالمؤثرات والعوامل التي ينتجها التاريخ والواقع المادي. بهذا فإن مفهوم الموقف أو المنظور ينفي إمكانية رؤية الأمور من فوق أو من الخارج، خارج الزمان والمكان، ويؤكد الصفة التاريخية الاجتماعية لكل بحث أو خطاب. يُنظَر: هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر سابق، ص36.

(2) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1989، ص12.

(3) ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص49.

يصنعون تاريخهم، وأن ما يستطيعون معرفته محدود بما صنعوه»[1]، ولا خلاف على مقدار ما يُمكن صناعته، إذ قد يصل ما صنعوه حد المبالغة أحياناً، وهكذا، فإن الشرق شأنه في ذلك شأن الغرب نفسه، يُمثِل فكرة لها تاريخ وتقاليد وصور بلاغية ومفردات، جعلت من الشرق واقعاً له حضوره الخاص في الغرب، وأمام الغرب، وهكذا كان الكيانان الجغرافيان (الشرق والغرب) يُدعمان بعضهما البعض، ويعكسان إلى حد ما صور بعضهما عن البعض الآخَر.

لقد ساهم الشرق في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) بحسبانها الصورة المُضادة والفكرة والشخصية والخبرة المُضادة، ومع ذلك يتعذر عد جوانب هذا الشرق ـ على تنوعها ـ محض خيال، فالشرق جزء لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الغربية، ويعبّر الاستشراق عنه ويُمثِله ثقافياً، بل فكرياً بحسبانه أسلوباً «للخطاب» أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث عِلمية وصور ومذاهب فكرية، بل بيروقراطيات استعمارية[2].

لقد حُكِم الاستشراق بمعرفة تاريخية قامت على الأحكام والتفسير، واستمدت الحقائق أهميتها مما أسبغه التفسير عليها، واعتمدت التفاسير على من كان يقوم بها، وعلى من كان يخاطبهم المفسِّر، وعلى ما يُنشده هدفاً لتفسيره، وعلى اللحظة التاريخية التي يتم تفسير الخطاب فيها. فبغض النظر عما في الصور التي قدمها الرحالةُ والبحاثة عن الشرق فإن هذه الصور تنطوي على معانٍ تفسر وضعية الواصف أكثر مما هي في طبيعة الموصوف، كما إنها؛ «تَحمل مدلولات كاشفة عن موقف المصوِّر من المصوَّر، أكان شرقياً أم غربياً فكلاهما يقيس حال الآخَر بمعيار وضعية الأنا»[3].

إن الاستشراق، بالنسبة إلى سالم يفوت: خطاب لا يعكس حقائق، أو وقائع، بل يصور تَمثُّلات أو ألواناً من التمثيل تخفي القوة والمؤسسة والمَصلحة. وأنه بمثابة خلق جديد لـالآخَر أو إعادة إنتاج له على صعيد التَصوُّر والتمثيل، مما

(1) يُنظَر: ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص48.

(2) المصدر نفسه، ص44.

(3) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص368.

يجعل من الاستشراق موضوع معرفة، بينما يظل الشرق واقعاً لا تربطه به صلة تطابق أو انعكاس[1]. وفي تأوج مركزيتها وجوهرانيتها كان للثقافة العربية اهتمام مماثل بدراسة ثقافات الآخَرين من أجناس الشمال والجنوب والشرق والغرب، حيث تزودت (الثقافة العربية) في سياق هذا الاهتمام وبواسطته بتراث ضخم وأرشيف بالغ الثراء عن «الأسوَّد» أو «الزنجي» مثلاً، وثقافته وعاداته وتقاليده وأديانه ومنتوجاته وملبوساته ومأكولاته... الخ[2]. فإذا كان المُستشرقون التقليديون قد جعلوا من الشرق مكباً لإقصاءاتهم الأخلاقية، فقد كان الآخَر الغربي مرتعاً خصباً في الماضي لتصويرات الرحالة الشرقيين قبل أن تُبهِر حضارة الغرب الحديث عيون المثقفين العرب اليوم، فإذا بهم من شدة استلابهم وانبهارهم بما يشاهدونه من دقة في التنظيم الغربي يندفعون إلى قياس واقع مجتمعهم المتأخر على معيار المشاهدة تلك[3]. فليس التمثيل، أو التخييل الغربي وحده مَن ينفرد ببناء تَصوُّراته عن الشرقيين، وفي «تحديد الإقبال عليهم أو النفور منهم» ـ كما كان يجري تحديده في الدراسات البلاغية العربية ـ بل كان هنالك جهدٌ نظري شرقي، وبحثٌ تاريخي يستند كل منهما إلى مُعطيات تاريخية معرفية، فضلاً عن فاعلية التخييل التي أسهمت في تأطير صور الشرق برمتها.

2 ـ تاريخية الاستشراق

إذا كان من المتعذَّر تحديد أول من اهتم بالدراسات الشرقية أو تحديد الوقت الذي ظهرت فيه هذه الدراسات، فإن من المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس إبان عظمتها ومجدها وتثقفوا في مدارسها وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم آنئذ[4]، وتتلمذوا على عُلماء المُسلمين في مُختلَف العلوم خصوصاً الفلسفة والطب والرياضيات. وكان من أوائل أولئك الرهبان الفرنسي جربرت

(1) سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، مصدر سابق، ص ص7 ـ 8.

(2) نادر كاظم، تمثيلات الآخَر، مصدر سابق، ص ص44 ـ 45.

(3) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص368.

(4) يثبت محمود حمدي زقزوق سنة 1143م بأنها سنة ترجمة القرآن على يد الانجليزي (روبرت أوف كيتون Robert of Ketton). انظر: محمود حمدي زقزوق، قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص168.

(946 ـ 1003 Jerbert) الذي انتخب بابا لكنيسة روما سنة 999م ولُقّبَ (سلفستر الثاني)، بعد تعلمه في معاهد الأندلس وعودته إلى بلاده. وبطرس المبجل 1092 ـ 1156، وجيرار دي كريمون 1114 ـ 1187 اللذان نشرا بعد أن عادا إلى بلديهما ثقافة العرب ومؤلفات أشهر عُلمائهم. ثم أُسست المعاهد الغربية للدراسات العربية، وأخذت الأديرة والمدارس تُدرِّس مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية، وهي لغة العِلم في جميع بلاد أوروبا يومئذ[1]. لكن المهم بالنسبة لتطور المعرفة بالشرق كان اقتناع الغرب بضرورة تعلم لغات المُسلمين، إذا ما أريد لمحاولات من قبيل التنصير أن تؤتي ثمارها بنجاح. ويُعَد روجر بيكون ورايموند لُول من بين مَن تَبنّى هذا الرأي الذي فَرض نفسه بالتدريج. وصادَق مجمع فيينا الكنسي سنة 1312م على أفكار (بيكون) و(لُول) بشأن ضرورة تعلم اللغات الإسلامية، واللغة العربية على وجه الخصوص، وطُبِّق ذلك في جامعات باريس وبولونيا وأكسفورد وسلامنكا[2]. على حين يوجد استشراق غير رسمي قبل هذا التاريخ[3]، وإن لم يكن معروفاً على نطاق واسع، لأن تواريخ الاستغلال الاقتصادي، والقهر السياسي، والفتح العسكري هي التي كانت تخلق الشروط التي تُمكِّن من قيام ما يدعوه سعيد بـالخطاب الاستشراقي وليس العكس[4].

وقد لعب الدين دوراً رئيساً في هذا الشأن، خصوصاً إذا ما عرّفنا الاستشراق الآن بأنه فقه اللغة[5]، كما شاء المُستشرق (رودي باريت) أن يسميه، بحُكم تحدّر اللغة

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمُستشرقون، مصدر سابق، ص ص17 ـ 18.

(2) محمود حمدي زقزوق، المصدر السابق نفسه، ص168.

(3) احمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996، ص19.

(4) من مقدمة ثائر ديب. عن كتاب: إعجاز احمد وادوارد سعيد، الاستشراق وما بعده، ترجمة: ثائر ديب، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2004، ص14.

(5) يقول أركون: إن المُستشرقين كانوا يستخدمون المنهجية الفللوجية (فقه اللغة المقارن) ـ التاريخية، وهي منهجية وصفية سكونية بطبيعتها، لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة، ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي، مستقيم، متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها. في المقابل كان تطبيق المنهجية الفللوجية ـ التاريخية الكلاسيكية على النصوص المسيحية قد أثار ردود فعل هائجة في أوساط المسيحيين التقليديين،

العربية من أسرة سامية واحدة إلى جانب الآرامية والسريانية والعبرية. وإن من اهتمامات فقه اللغة؛ البحث في أنسال اللغة وجذورها الأولى التي تحدرت منها، فيصير الأمر أقرب إلى نوع من توارث الأسر اللغوية[1]. لذلك استأثرت اللغة العربية باهتمام الكنيسة لغرض شرح ما أُبهِم من نصوص الكتاب المُقَّدس، ولذا فإن حافز الإقبال على تعلم العربية عند المُستشرقين لم يكن لتحقيق مرامي الهيمنة حسب، بل أفادهم في تحصيل البحث الديني أيضاً[2]، وفي مطابقة أنسال اللغة التوراتية مع ما لحقها من النصوص المُقدَّسة.

وقد ظهر أول استعمال لكلمة «مُستشرق» في سنة 1630م، عندما أُطلِق هذا المسمى على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية. وأطلق (أنتوني وُود) في سنة 1691م على (صموئيل كلارك) وصف «استشراقي نابه»، ولقد يعني هذا إذن أنه يعرف بعض اللغات الشرقية. وإذ يتحدث (بيرون) عن المستر (نورنثون)، يذكر معارفه الكثيرة الدالَّة على استشراق عميق[3]. وظهر في انجلترا في سنة 1779 مفهوم «مُستشرق» Orientalist، وسرعان ما ظهر بعد ذلك في فرنسا سنة 1799. وأدرج مفهوم الاستشراق Orientalism في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1838 [4]. ويرى البعض أيضاً إلى أن ظهور الاستشراق يرجع إلى العصر الوسيط، بل

فهو رد فعل مماثل لرد فعل المُسلمين ضد أبحاث المُستشرقين. محمد أركون، (الإسلام، أوروبا، الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص ص182 ـ 183.

(1) يعتقد بعض المُستشرقين الأمريكيين بأن «إسرائيل السابقة» تعود في أصولها إلى الجزيرة العربية، وتحديداً جنوبها (اليمن). إذ تعود العلاقة بين العرب واليهود إلى أكثر من أربعة آلاف سنة، واعتبار إسرائيل بذاتها هي قبيلة عربية. ويشير أولئك المُستشرقون إلى أن العلاقات بين العرب واليهود تتوزع إلى أربع مراحل، المرحلة الأولى، وتنقسم بدورها إلى فترتين: الأولى تشكلت فيها الأصول المشتركة (الأصول السامية)، والثانية تمتد لفترة ظهور التلمود عندما دل على العلاقة مع العرب، والممتدة من سنة 1500 قبل الميلاد وحتى سنة 500 ميلادي. أما المرحلة الثانية فتمتد من السنة 500 ميلادي إلى 1300 ميلادي، تأثر العرب فيها بدينهم الجديد الإسلام، وتأثروا باليهودية. وفي الجزء الثاني من هذه المرحلة اثروا في تشكيل اليهودية التقليدية. وهو ما يعنينا الإشارة إليه في هاتين المرحلتين من بين المراحل الأربع. يُنظَر: مأمون كيوان، اليهود في الشرق الأوسط، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، 1996، ص307.

(2) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ط2، 2001، ص9.

(3) نقلًا عن: احمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص19.

(4) نقلًا عن: محمود حمدي زقزوق، قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام، مصدر سابق، ص172.

إلى العصور القديمة، لكنه نال حظاً كبيراً في القرن الثامن عشر، لمّا كان الشرق إلى جانب الغرب يأخذ مكانه في أبحاثه ومؤلفاته في أفق شمولي[1].

وتطور مفهوم الاستشراق تباعاً عندما استعمر الغربُ الآخَر الإسلامي، وسيطر على ثرواته، وظهرت في هذه المرحلة مواهب من عُلماء الاستشراق الغربيين، فأصدروا لأعمالهم المجلات في جميع الممالك الغربية، وعملوا على اقتناء المخطوطات العربية في البلاد العربية والإسلامية، وشرائها في اللحظة التي كان يتسنى لهم فيها ذلك، أو لمَّا كانوا يحصلون عليها من المكتبات العامة التي كانت في حالة من الفوضى، فجرى ترحيلها إلى بلادهم ومكتباتهم، فنُقِلت نوادر المخطوطات العربية إلى مكتبات أوروبا[2]. ولعل ذلك الترحيل يشابه ما حصل مع علوم الإغريق عندما نقلها المُسلمون إلى بغداد في العصر العباسي، لتُصبِح مدار بحث وتنقيب ومدارسة لعديد من المُفكِرين المُسلمين، فباتت مراجع ومصنفات يفيد منها الباحثون في ذلك الحين.

3 ـ دوافع الاستشراق

يُفسّر نشوء الاستشراق وتأسيسه بأسباب كثيرة ودوافع متعددة نفسية وتاريخية واقتصادية وإيديولوجية ودينية وعِلمية، فضلاً عن أسباب ودوافع أخرى ثانوية شخصية عند بعض الذين تهيأ لهم الوقت والمال، واتخذوا من الاستشراق وسيلة لإشباع رغباتهم الخاصَّة في السفر والترحال، أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم[3]. لكن ثمة رأي سائد لدى كثير من المُفكِرين العرب يفيد في أن معظم نتاجات الاستشراق، بخصوص التراث العربي ـ الإسلامي، كانت سلبية، ولم يظهر منها أثر إلا وناله حظ من التعديل والتوجيه، فأضحى هذا الحقل يُمثِل عندهم حركة فكرية غربية مُضادة للإسلام والمُسلمين، ومدعومة بحملات استعمارية وتبشيرية.

يقول محمد دسوقي في هذا الخصوص: «من الصعوبة الفصل بين الاسستشراق

(1) نقلًا عن: محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص10.

(2) مصطفى السباعي، الاستشراق والمُستشرقون، مصدر سابق، ص19.

(3) احمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص16.

وحملات التبشير التي كانت سائدة، فالمستقرئ لتاريخ الاستشراق والتبشير يجزم بأنهما وجهان لعملة واحدة، فهما يعملان لهدف مشترك، وإن تباينت الوسائل والطرق، وهذا الهدف هو؛ محاربة الإسلام في نفوس المؤمنين»[1]. فبالعودة إلى الوراء نرى أن موارد التعرُّف إلى الشرق من قبل الأوروبيين كانت مصحوبة بمسعى ديني، بوصفه آلية تربوية تعمل على تعبئة الأقليات سياسياً (الأقليات المسيحية في البلدان الإسلامية)، وتُنمّي وعيَهم بحقوقهم في إطار العالم الإسلامي، وتهيؤهم لمعاينة فاعلية الفكر السياسي الإسلامي بإزاء تعامله معهم (سنأتي إلى ذلك لاحقاً عند معاينة التأثيرات الإيديولوجية للاستشراق في وعي الأقليات في البلدان العربية).

ويقول مالك بن نبي في هذا المعنى إن الغرب «جاء للتعرُّف على الفكر الإسلامي، بغير تلك المعرفة التي كان يختزنها عنه في الماضي، فكان الجهد البحثي المراد بذله يُمكِّن الغربيين من الحصول على المعلومات بما يكفي لمعرفة هذا الفكر. لكن لم يأت الآخَر الغربي من أجل تعديل ثقافي، لقد أتى من أجل تعديل سياسي، ووضع خطط سياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية، ولتسيير هذه الأوضاع طبقاً لما تقتضيه السياسة الغربية في البلاد الإسلامية، لأجل السيطرة على شعوبها»[2]. ويؤسس ما سبق للاستنتاج بأن دوافع جمة؛ دينية وعِلمية وسياسية واستعمارية وقفت وراء تأسيس هذا الحقل، وعملت على توجيهه لمعرفة الشرق، ومع ذلك فإن الدافع الديني غالباً ما كان يتصدر عناوين هذه الكتابات، ويتجلى بوصفه دافعاً رئيساً لها. لذلك من الضروري الالتفات إلى أهمية الثقافة

(1) محمد دسوقي، الاستشراق والتبشير، مجلة رسالة الجهاد، القاهرة، عدد32، سنة 1985، ص107.

(2) مالك بن نبي، إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مصدر سابق، ص9. كذلك، فإن من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكن مفهوم دار الإسلام كان يتأكد وجوده من كونه عالماً واسعاً يشترك في تَصوِّرات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمثل لوحدة سياسية ودينية مُطلقة، وكان هذا معروفاً عن القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح العالم الإسلامي، ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. يُنظَر: عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2001، ص13.

الإسلامية المرتكزة على محمول ديني مُقدَّس مُتمثِل بالقرآن، ومحمول ثقافي مُتمثِل باللغة العربية وجذورها السلالية، وتنوع مذهبي وفلسفي وفقهي قديم وحديث من شأنه أن يغري المُستشرقين بالبحث في مفرداته. ولا شك في ترجيح هذا الجانب من الاستشراق على التبشير، إذ المُراد من الاستشراق هو ممارسة نوع من المسح الثقافي للبيئة العربية ـ الإسلامية، وما الأقليات المسيحية ومساعي التبشير إلا الجهد الهيّن في سياسات الاستشراق.

لقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين آثاراً مريرة مرهِقة، فضلاً عن ظهور حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر، وأشعرت طوائف المسيحيين من بروتستانت وكاثوليك بالحاجة إلى إعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ومحاولة تفهمها على وفق التطورات الجديدة الموجِدة لحركة الإصلاح، ومن هنا، كان التوجه الغربي إلى الدراسات العبرية التي قادت الغربيين إلى الدراسات العربية فالإسلامية، واتسع بمرور الوقت نطاق الدراسات الشرقية حتى صار يشمل أدياناً ولغات وثقافات غير الإسلامية وغير العربية[1]. وهكذا لم يكن الدافع وراء دراسة اللغة العربية والإسلام طلب العِلم حسب، بل ما تمليه الرواسب والموروثات التي حتمتها عوامل الجوار الجغرافي على تحديد المواقف من الآخر أيضاً، فضلاً عن تأثير الذاكرة التاريخية وبراعتها في أرشفة سرود النزاع؛ حتى بات المرور بمثل هذه السرود يلفت النظر إلى ماضي الصراع العميق بين الشرق والغرب: حيث العاطفة والهياج واضطراب السلوك. وهو ما يدفع الغربي إلى البحث عن فُرص عملية سانحة لتقويض الوجود الإسلامي «المُربِك» له، و«المُثير للانفعال»، ويتجلى ذلك في الرغبة الدائمة في احتلاله وإخضاعه.

وقد ذهب أحد الآراء إلى إن الحاجة إلى احتلال العالم الإسلامي أصبحت مُلحّة عند الغربيين لمّا رأوا أن الحضارة الحديثة بدأت تقوض أسس العقيدة المسيحية في مجتمعاتهم بفعل التحولات الفكرية العِلمية في عصر النهضة التي أثارت شكوكهم بالتعاليم التي كانوا يأخذونها عن رجال الدين عندهم فيما مضى، فلم

(1) محمد البهي، الإسلام في مواجهة المذاهب الهدامة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981، ص30.

يجدوا بداً من تشديد الهجوم على الإسلام لصرف أنظار الغربيين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مُقدَّسة[1]. في حين يذهب رأي آخَر إلى: أن المُستشرقين، شنوا في المراحل السابقة على الاستعمار نوعاً من الحرب الفكرية الموجهة لمنع انتشار الإسلام في العالم الغربي، تلا ذلك تعتيم على المجتمعات الغربية وتزويدها بمعلومات خاطئة ومضللة عن الإسلام تنفر الغرب منه كدين وحضارة. وساعد في ذلك بأن راح يؤخَذ برأي المُستشرقين في كل المسائل التي تخص العالم الإسلامي من جهة، والسهولة في تصدير النظم السياسية العَلمانية إلى المنطقة العربية ـ الإسلامية، التي فهمها اغلب المُفكِرين والدعاة الإسلاميين على أنها مسعى تنصيري يراد منه محاربة الدين.

لذلك أحدثت المرحلة الاستعمارية الممتدة طوال القرنين التاسع عشر والعشرين صدمة فكرية وسياسية للمُسلمين أوقفتهم على حافة نهاية عصر وعلى أعتاب عصر آخَر. فلم يكتفِ المستعمِر في تلك الحقبة باستثمار الموارد الاقتصادية للشرق، وفرض السيطرة السياسية والفكرية عليه، بل راح يُحدِث تغييراً في التفكير السياسي عند المُسلمين، عبر فرض نماذج نظم سياسية غربية، تُشيع قيم العَلمانية، وتُقصي النظم التقليدية ذات المرجعيات الدينية المعمول بها آنذاك، وهو ما جعل الاستشراق السياسي يُسهِم في نقد النظم الإسلامية التي كانت قائمة، وإن كان ذلك في صيغ غير مباشرة.

وإذا كان هنالك من يُقرِنون مفاهيم الاستشراق بالاستعمار والتبشير ويماثلون بينها، ويعتقدون أن ما يجمع بينها هو من طبيعةٍ واحدةٍ، فإن غيرَهم يخالفهم الرأي في ذلك جزئياً أحياناً، وكلياً في أحيان أخرى، فمثلاً تقول سوزان سونتاغ: «لا ريب بأن الزائرين الأوائل للشعوب البدائية كانوا أبعد كل البعد عن الحياد. والعاملون الميدانيون الأوائل كانوا مبشرين مُنكبِّين على تخليص الإنسان البدائي من حماقاته وتحويله إلى مسيحي مُتحضِر»[2]. ويقول خالد المحجوبي في ما

(1) مصطفى السباعي، الاستشراق والمُستشرقون، مصدر سابق، ص ص20 ـ ـ 21.

(2) سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص111.

يقترب من هذا الرأي: إن ثمة علاقة تاريخية تُقرِن الحركة الاستشراقية بالتبشير، أي إن جهداً تبشيرياً كان يتحقق في إطار عملية الاستشراق العامة في الشرق. لكن قد يُمثِل التبشير، في هذه العلاقة، جزئية صغيرة رافقت الحملات الاستشراقية، ولا يصح عد الظاهرة الاستشراقية ـ إجمالاً ـ بأنها حركة دينية مُغرضة، لمجرد أن بعض أفرادها قد عمل في منظمات دينية، ففي ذلك نفيٌ ومصادرةٌ للصبغة العِلمية والصفة البحثية والدراسية للظاهرة الاستشراقية[1]. بمعنى آخَر؛ إن موجهات الاستشراق، إن لم تكن سياسية في المجمل، فإنها ذات طابع عِلمي في الغالب، ولا سلطان للعمل الكنسي على مشاريع الغرب السياسية في تلك المرحلة. يقول نديم نجدي: «من غير الممكن إصدار هذا الكم الهائل من المؤلفات عن الشرق بأمر سُلطان كنيسةٍ أو دولةٍ أو تيارٍ ثقافي، فالظروف التي حدت بالآخَر الغربي إلى الاهتمام بالشرق متشابكةٌ ومعقدةٌ»[2]. إذن ثمة علاقة تاريخية حاصلة بين الحركة الاستشراقية وبعض أطرافها، وبين عملية التبشير أيضاً، بيد أنه لا يصح، وفي ضوء ذلك الرأي المخالف، تصديق قيام الحروب الصليبية في الماضي لأسباب دينية فقط، وإغفال الأسباب السياسية والاقتصادية المُتمثِلة بطموحات الأمراء وسعيهم لتوسيع دائرة نفوذهم السياسي، والرغبة التي تحدو أغلب التجار المغامرين في الإثراء السريع. وبتعبير آخَر لم تكن الحروب الصليبية مجرد حروب تحت راية الصليب أو الهلال، بل كان يتخللها العديدُ من الصفقات التجارية بين المُسلمين والمسيحيين الذين وَجدوا في هذه الحروب كما في كل حرب فُرصة للكسب[3].

ويذكر محمد أركون موقفاً متقدماً للطهطاوي في فهم غايات الاستعمار الأوروبي في حينه، إذ بينما كان أسقف باريس يصف الاستيلاء على الجزائر سنة 1830 بأنه: «انتصار المسيحية على الإسلام» (وهذا يقدم مقياس الحياة الحديثة في أوروبا)، كان الطهطاوي يذكّر بصورة أكثر وضعية «أن الحرب بين الفرنسيين والجزائريين لم تكن سوى مسألة سياسية محضة، مسألة مُنافسة على التجارة والأعمال، مسألة

(1) يُنظَر: خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، 2010، ص107.
(2) نديم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص212.
(3) يُنظَر: حازم الببلاوي، نحن والغرب (عصر المواجهة أم التلاقي؟)، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص15.

خصومة ومجادلة ناشئة عن الكبرياء والعجرفة»[1]. على حين يُقحم أسقف باريس نظرية الحق الإلهي على الأهداف والنشاطات الإمبريالية لتكون حاكمة في الخطاب الفكري المطروح، وهو ما أكسب صراع القوى بين الغرب والشرق طابعاً توسعياً وقداسوياً، وأدام نوعاً من التداخل في العلاقة بينهما رغم تباين وظيفة كل منهما.

ومثلما جرى هذا التسويق الديني على الشرق، فإنه كان قد جرى على الغرب أيضاً، ومن قبل المُفكِرين والاستراتيجيين الغربيين أنفسهم. وإذا كانت أوروبا قد أشاعت بعض القيم في بدايات فتوحاتها الاستعمارية، على أنها قيم عَلمانية تمدينية، فإن فواعلها الثقافية ومن ضمنها فواعل السلوك الديني المغطاة بمظاهر العَلمانية كانت تسري ضمناً تحت أردية البروتوكول والمجاملات واللياقات والمراسيم والأعراف الحاكمة لشكل العلاقات التاريخية التي تربط الثقافات معاً. وهي علاقات من شأنها الانكسار والتصدع ـ إذا ما أخذت طابعاً دينياً جوهرياً ـ لمجرد تعرّض حامل قيمها إلى نوع من القدح والتصديع والزحزحة والمُنافسة، وبذا بالوسع القول إن من الصعب تغافل التطلعات الدينية التي كان يقوم عليها مبحث الاستشراق.

بالطبع لا مراء من أن القوى الاستعمارية اعتمدت على الاستشراق في تمرير طموحاتها في التوسع، ولكن لا يعني أن الاستشراق أفاد من الاستعمار في أنشطته الميدانية، فمن يُريد أن يضع الاستشراق والاستعمار في كفة مساوية، سيكون، والقول لـنذير حمدان، في موضع المغالطة، إذ بالمستطاع رؤية القضية معكوسةً تماماً، لأن الاستعمار لم يكن في خدمة الاستشراق، بل العكس، لأن الاستشراق أضحى في الجانب الأعظم منه يعمل من أجل الاستعمار، وفي خدمته، وهذا ما جعل الاستعمار يهيئ في آخَر الأمر بيئة صالحة لنشاط استشراقي وتنصيري دائم[2].

ومن المفيد هنا أيضاً، إبراز الايجابيات التي قدمها الاستشراق للثقافة العربية. إذ

(1) نقلًا عن: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، (بيروت ـ باريس)، ط3، 1985، ص146.

(2) نذير حمدان، مُستشرقون (سياسيون ـ جامعيون ـ مجمعيون)، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، 1988، ص ص6 ـ 7.

يشير نجيب عقيقي إلى إن بعض المُستشرقين: «تناولوا التراث الإسلامي بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة.. وعمدوا إلى درسه، وتحقيقه، ونشره، وترجمته، والتصنيف فيه: في منشأه، وتأثره، وتطوره، وأثره، وموازنته بغيره، واقفين عليه مواهبهم، ومناهجهم، وميزاتهم، مصطنعين لنشره المعاهد، والمطابع، والمجلات، ودوائر المعارف والمؤتمرات، حتى بلغوا فيه مبلغاً من العمق والشمول والطرافة، وأصبح جزءاً لا ينفصل عن التراث العربي، ولا تؤرَخ الحضارة الإنسانية إلا به، كما لا تصل العرب بالعصر الحديث، علوما وآداباً وفنوناً، صلة اشد من لغات الغرب»[1]. ولا بد أيضاً من تثبيت فضل المُستشرقين في تحقيق بعض المخطوطات ونشرها، خصوصاً تلك التي تثري المكتبة العربية، لا تلك التي تشوه، وتُحرِّف، وتصنع نوعاً من الفُرقة بين الجماعات المؤمنة، وتقيم نوعاً من التناحر بينهم، وتُعين على إقراره بما يسعى بعض المُستشرقين إلى تثبيته حول الإسلام والمُسلمين[2].

يقول مصطفى عبد الرازق في تعليقه على بعض مواقف المُستشرقين، حول غياب النظر العقلي والحكمة لدى العرب، أو صرامة الفقهية الإسلامية، وأرثوذكسية الكتاب المُقدَّس عن المُسلمين، بوضعهما قيوداً على حرية العقل العربي: «إن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها، لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم، ونشاطهم، وسعة اطلاعهم، وحسن طريقتهم. وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العِلم، فإنا نرجو أن يكون تيقظ عواطف الخير في البشر، وانسياقها إلى دعوة السلم العام، والنزاهة الخالصة، والإنصاف، والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العِلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر»[3].

هكذا تجلت فاعلية الاستشراق في ازدهار دراسات تُركية وعربية وفارسية، بل

---

(1) نجيب عقيقي، المُستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط4، 1980، ص ص7 ـ 8.

(2) علي بن إبراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمُستشرقين، مطبوعات مكتبة الملك فهد، الرياض، 1993، ص30.

(3) نقلًا عن: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومُناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص66.

هندية وافريقية وآسيوية، ونشط ذلك أكاديمياً في النمسا وهولندا وانجلترا وايطاليا وفرنسا[1]. لذلك يقول مالك بن نبي، وهو يلتفت إلى ايجابيات المُستشرقين؛ «لقد اكتشفت أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمُقدِمة ابن خلدون، وفي ما كتب دوزي عنها أيضاً»[2]، ربما، يؤخذ على بعض الدراسات الاستشراقية، أنها عملت بمنهجيات وصفية وتجريبية، وأطروحات تخصصية ضيقة، وأكاديمية مبعثرة ومفككة ومفتقدة لبرنامج متماسك يفيد المجتمعات المعنية، مما بلور مواقف رافضة لها، وهنالك بالتأكيد من هو متبحر من المُستشرقين، ومجدد، ومطلع على آخَر تيارات البحث المتغيرة[3].

لقد أغنت مشاريع بحثية استشراقية أوروبية المدونة التراثية الإسلامية، وأعادت لها تماسكها المنهجي الذي طالما تحدث عنه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي، ومن هذا النوع مشاريع كبرى كرست جهودها لصنع قاموس تاريخي للغة العربية في فرنسا بمنهجية جديدة، أو استعادة وتنقيح مشروع بروكلمان[4]. يقول محمد أركون؛ إنه على الرغم من العجز عن إتمام هذا المشروع وتعثر مساراته، فإن السعي لتنفيذه ما يزال قائماً، وكذلك الحال ذاته مع انسكلوبيديا الإسلام التي تستمر في الظهور، رغم أن استمرارها بإيقاع بطيء يكاد ميئوساً منه[5]. وباختصار، فإن الاستشراق؛ يعني الجهد البحثي الميداني الذي استهدف البلاد العربية في زمن الاستعمار الأوروبي للمنطقة، وأشده في القرن الثامن عشر، وحمل من الدوافع

(1) يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، مصدر سابق، 2001، ص8.

(2) مالك بن نبي، إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مصدر سابق، ص12.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط3، 1998، ص250.

(4) كارل بروكلمان (1956 ـ 1868) Carl Brockelmann من الباحثين الألمان الذين لمع نجمهم في النصف الأول من القرن العشرين في مجالات الدراسات السامية وتاريخ التراث العربي. قسّم بروكلمان الكتابة العربية إلى حقب وعصور، وتأتي تحت كل عصر الدول والنواحي والبلدان والفنون التأليفية المختلفة، ثم تليها تراجم المؤلفين في كل فن، وعناوين ما ألفوه، وذكر لأماكن المخطوطات الباقية من تلك المؤلفات. وقد أفاد بروكلمان من الأدبيات التي كان الألمان نشروها مثل «الفهرست» لابن النديم و«كشف الظنون» لحاجي خليفة. يُنظَر: موسوعة المعرفة، على الرابط: http://www.marefa.org/index.php

(5) محمد أركون، المصدر السابق نفسه، ص250.

المتعددة التي فُهِم أنها تفيد في أغراض الهيمنة، وإخضاع البلاد الإسلامية للنفوذ الغربي، الأمر الذي خلق ردود فعل عند كثير من الباحثين العرب، وفي الوقت ذاته جرى تثمين الاسهامات الايجابية التي قدمها المُستشرقون، ولاسيَّما تلك التي عمقت من قيمة البحث الاستشراقي عِلمياً وأكاديمياً.

ثانياً: التمثيل الغربي للشرق

يقتضي إنجاز تمثيل ما على الصعيد المنهجي[1]، وجود فعل تخيّلي مسبق حول الموضوع المراد تمثيله، فالتمثيل لا يتحقق في الواقع من دون توفر معرفة مسبقة للمُمثِّل/الأنا بأحوال المُمثَّل/الآخَر، عبر توظيف التخييل وتقديم صور وقراءات متعددة ومتنوعة عنه، مُسندة بجهد نظري بحثي مسبق، وأرشيف تقريري، ومرويات تصنع من ذلك كله خميرة ذهنية لتشكيل ما يسمى بـ«صور الآخَر»، فيكون التمثيل؛ الخُطاطة التي يتشكَّل الموضوع المُتخيَّل بوساطتها، ويتعزز حضوره وغيابه بجهودها.

1 ـ مفهوم التمثيل

التمثيل لغة: مصدر مثَّلَ الشيء بالشيء، عمل مثيلاً له أو شبهه به وقدّره على قدره[2]. وهو مصطلح فلسفي يوحي حين يُستخدَم في علم العلامات بأن اللغة تُنيب عن الأشياء، وتُحيل على «واقع» غير لغوي، ومن هذا المُنطلَق «عُدَّت الكلمات شارات تُمثِل أشياء العالم»[3]، يستعملها المُمَثِل من مُنطلَق ذاتي فيُعبِّر بها عن فهمه لموضوع التمثيل. وبالتالي تتوسط اللغة بيننا وبين العالم الموضوعي.

---

(1) لعل إيراد مبحث التمثيل له علاقة جوهرية بمشروع الاستشراق تحديداً، عندما يُعرَّف الاستشراق بأنه مشروع هيمنة غربية. ومن ثم فإن التمثيل يعد منتجاً من منتجات القراءة المهيمنة عن الآخر. ويمكن لأي ثقافة أو جماعة ثقافية في مقابل فاعلية الهيمنة هذه أن تصنع لها عبر التمثيل تَصوِّرات عن آخرها إذا ما ملكت أساليب الهيمنة المطلوبة. كما إن تخصيص مبحث للتمثيل يفيد في كونه جزءاً لا يتجزأ من موضوعة الاستشراق في المحصلة.

(2) يُنظَر: جعفر باقر الحسيني (إعداد)، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، سنة الطبع بلا، ص101.

(3) مجموعة مُؤلِّفين، معجم السرديات، إشراف: محمد القاضي، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص112.

إن العالم حسب شوبنهور: «موضوع لإدراك الأشياء فيه، وإن الذات التي تُدرِكه هي التي تجعله موضوعاً لها، ومن هنا فهو تمثُّل ذاتي»[1]، أي؛ إن الشعور بالذات هو الذي يُحدد مضمون كل شعور، وهو منزع وجودي قائم على مفترضات مسبقة. وإن الأنا؛ هي المبدأ المُطلق الذي يُستخلَص من كل ما عداه، فليس الكون هنا سوى ناتج[2]. ولقد يعني أن كل شيء يوجد لسبيل المعرفة، وأن هذا العالم يكف عن أن يكون موضوعاً إلا بالنسبة إلى ذات، وعن أن يكون إدراكاً إلاّ بالنسبة إلى مُدرِك. فكل شيء ينتمي أو يُمكن أن ينتمي إلى العالم يرتبط بهذا الشرط حتماً؛ شرط التوقف على الذات، ولا يوجد إلاّ من أجل الذات، فالعالم ليس سوى تَمثُّل.

فما المقصود بالتمثيل؟ التمثيل كما يصفه المناطقة هو «انتقال الذهن من حُكم أحد الشيئين إلى الحُكم على الآخَر لجهة مشتركة بينهما، أو إثبات الحُكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له»[3]. ويُمكن أن يعني: شيئاً يكون بديلًا لشيء آخر أو يقوم مقامه[4]، أو أنه بالمعنى الانثروبولوجي اختراق طرف لطرف آخر ذهنياً بقصد تخليص المخترِق للمخترَق من معتقداته أو قيمه أو ثقافاته التي يعتقد المخترِق أنها قيم ومعتقدات وثقافات وحشية ووثنية. أي؛ محاولة فتحه حسب ما يُعبّر عنه تودوروف عندما يتحدث عن تخليص الشعوب من انتماءاتهم الدينية والثقافية الأصلية[5]. ومن ثم فقد رُكِّبت للمُختلِف، صورة هشّة، بدائية، ساكنة، جاء الفتح فأدخلها في مسار التاريخ، وقد طُبِّق ذلك على عوالم الهنود الحمر مثلما طُبِّق على عوالم الشرق أيضاً[6].

---

(1) لقد أيدت أبحاث العلوم الطبيعية هذا الرأي، إذ قالت بأن الألوان أو الأصوات ذاتية، أي أنها ليست صفات في الأشياء نفسها، بل تضفيها الذات على الأشياء، وأكد ذلك ايمانويل كانط حين جعل المكان والزمان صوراً ذاتية، وكذلك المقولات التي تستخدمها الذات لتفهم من خلالها العالم الخارجي. يُنظَر: فؤاد زكريا، العالم إرادة وتَمثُّلاً لـشوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص ص12 ـ 20.

(2) يُنظَر، زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 2010، ص ص110 ـ 111.

(3) محمد رضا المظفر، المنطق، ج2، انتشارات إسماعيليان، قم، ط15، 1427 هـ ص250.

(4) يُنظَر: دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية، مصدر سابق، ص184.

(5) تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا (مسألة الآخر)، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص11.

(6) كان الشرق هو الغاية من الكشوفات الجغرافية قبل دخول القارة الأمريكية، وأية قراءة نمطية عن الآخر

لقد بالغ االمستشرقون في وصف الشرق، فوصلوا به إلى حد التحبيك غالباً، وهو ما كانت تصنعه مستويات متنوعة من اللغة، التي تكشَّفت لاحقاً عن سُلطة معرفة وإرادة قوة. كانت اللغة؛ وسيلة تمثيلية مناسبة للمُستشرقين، لبيان فلسفة التفاضل التي تُبرِز الاختلاف بين المتفوقين والأدنياء بشكل رمزي وإيحائي[1]، لذلك ينأى التمثيل ـ في لغة التفاضل ـ عن أن يكون حيادياً. إذ الحديث عن التفوق والدونية غالباً ما يرتكز في حججه على مرويات تُفصِح عن مرجعياتها الثقافية التي هي سرود شاملة لا تَعرف البراءة بالضرورة، فيبدو التمثيل مكثفاً ومُرمَّزاً يُضفي تعيينات شرقية على الشرقي ليست من الشرق، أو أنها ليست من الأشياء ذاتها.

وبسبب غياب عنصر البراءة، فإن التمثيل يصنع تَصوُّراً مرجعياً مُغلقاً عن مواقف قيمية وثقافية ذاتية، أو إنه يصنع ذاكرة تُضفي على ما يُمثِّلها سمات وخصائص الهوية والقومية والقوة والسُلطة المتصلة بالمستعمِر. وعلى هذا الأساس؛ كان ادوارد سعيد يُدرِك مُشكلة التمثيل في السياقات الميثولوجية والتاريخية المُعاصرة، وكيف كانت تُحرَّف الحقائق عن مواضعها، ويتم التحكم بتشكيلها، ويُحَطُّ من قدرها[2]. لذلك كان عمل سعيد جزءاً من مجموعة واسعة من التحليلات النظرية التي تُسلط الضوء على طبيعة الإيديولوجيات المُتوارية وراء كتابة التاريخ، أو وراء اللغة.

إن القصد في التمثيل، يبدو عند ادوارد سعيد هو: احتلال الجماعة الثقافية ـ التي تتبناه ـ موقع الصدارة في مضمار التقدم والظفر ثقافياً وسياسياً على ما سواها، فلا تكون جماعة ثقافية ما قادرة على تحقيق ذلك ما لم تملك القوةَ الصناعية والتقنية والعسكرية والأخلاقية التي تُمكِّنها من القيام بالتمثيل. فالتمثيل هو المعرفة والامتلاك في آن، وهو في هذه الحالة «الآخَر» الغربي في مقابل «الأنا» الشرقي

بما فيه الهندي الأمريكي، كانت في ذاتها قراءة عن عالم الشرق وشخوصه ابتداءً، فلا غرابة من أن يمتد هذا الحكم على بقية الشرقيين، ومن ضمنهم مجتمعات وأفراد العالم الإسلامي، بما في ذلك بلاد المغرب العربي.

(1) يُنظَر:عبد الله إبراهيم، التخييل التاريخي (السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011، ص260.

(2) شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، مصدر سابق، ص29.

المتدني «الذي لا يملك». وهو ما يمنح الغربَ المُسوِّغ الذي يحتاجه لشرعنة فتحه للأقاليم خارج حواضره الكبرى؛ في المستعمَرات النائية عن المركز المتروبوليتاني، الأقل رقياً، أناس «الجهالات»، غير المسيطرين، المحتاجون إلى التمدين[1]. لذلك تَركزَ جهد سعيد في كتابيه (الاستشراق) (والثقافة والامبريالية) على رصد هذا النوع من التمثيل الغربي لثقافات المستعمَرات الشرقية، وتصدير مقولات وقيم الآخَر الغربي واستخدامها قوة رمزية مُضاعِفة للقوة العسكرية المتحققة، أكثر من عدها تداخلات حضارية عفوية.

في أول الأمر عمل اليونانيون على تمثيل الآخَر عندما مارسوا نوعاً من المصادرة لِما عند الغير في ذلك الزمن. كانوا حسب كافين رايلي؛ «يزدرون الأجانب بالتساوي، بصرف النظر عن الجنس.. كانوا يشعرون بأن الأجانب ينقصهم الاستقلال والحيوية اللذان تقدمهما الثقافة اليونانية»[2]. كانت النظرة الذاتية لليونانيين تستمد عناصرها التمثيلية من فرديتها المتحصلة لحقبة طويلة، ومع الوقت، استنبتت الثقافة العربية الإسلامية آليات اشتغال الفكر اليوناني فيها، فامتلكت بالتعاقب عناصر القوة والغلبة العسكرية والثقافية في العصر الوسيط، ومارست التمثيل على نطاق واسع معتمدة بذلك على مدونات ضخمة من كُتب الرحالة والمنجمين والمؤرخين والرواة والشعراء وغيرهم، لتثبت تَصوُّراتها الذاتية التي صيغت حول «آخَرها» وتعمل جاهدة على ترسيخها[3]. لقد أنتج المخيال الإسلامي صوراً تبخيسية عن الآخَر أيضاً، فكان العالمُ خارج دار الإسلام غُفلاً مُبهماً بعيداً عن الحق، وبحاجة إلى عقيدة صحيحة تنقذه من ضلاله.

2 ـ التمثيل والمعرفة والتخييل

عبر التمثيل يمكن لجماعة ما أن تمتلك الواقع. وإن امتلاكها يؤدي إلى تجاوز ما هو واقعي صوب المُتخيَّل، وحتى لو كان كل وعي مُتخيِّل يحتاج إلى أن يحافظ

---

(1) يُنظَر: ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998، ص171.

(2) كافين رايلي، الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986، ص101.

(3) عبد الله إبراهيم، المركزية الإسلامية، مصدر سابق، ص5.

على عالمه لمصلحته، بوصفه ذخيرة، فإنه يحتاج ـ في المقابل أيضاً ـ إلى أن يجعل كل وعي بالواقع وعياً تخييلياً تمثيلياً. والتمثيل لدى هيجل هو: «حيازة الإدراكات أو استخدامها»[1]. هذا إذا ما اعتبرنا طبعاً أن قوة المعرفة في العقل، وبالتالي يُساعد التخييل والتَمثيل على امتلاك الواقع نفسه، شرط أساس، وبنية أولية له، لأنه إذا تم تَصوُّر وعي لا يَتخيَّل، فإنه ينبغي تَصوُّره ساكناً في ضمن حدود الموجود، ولا قُدرة له على امتلاك أي شيء خارجه[2]. والمُراد من ذلك بتعبير علي حرب، تخييل يعيد تشكيل الواقع بمقدار ما يملك واقعيته[3]. لذلك أُدخِل عمل المُتخيَّل في الحياة النفسية للفرد، وأُعطي دوراً في عملية الوعي. وإن القُدرة على إنتاج المتخيل، موجودة في كل لحظة، وتتم خارج الواقع من طرف وعي داخل الواقع.

لقد مثلت الصورة المُتخيَّلة عن الآخَر روح العصر، فكانت نتاجاً من نتاجات المُخيِّلة والحس التوليدي والمعرفي، وأداة حاسمة في التواصل سواء اعتمد التواصل على العقل أم على غيره من الملكات التي يحوزها الإنسان. إلى جوار ذلك «أصبحت رموز الآخَر المُتخَّيل مصدراً من مصادر التبادل على الصعيد الثقافي والإنساني»[4]. ويتأتى ذلك من حقيقة وجودية تُفيد في أنه لا يتم الوعي بالذات، مثلما لا يتم بناؤها وتطويرها، إلا من خلال «آخَر»، بإدراكه، والوعي به، وبتفسير دوره، ومعاينة مكانته، وبالصراع المستمر معه، سواء أكان الآخَر حقيقة أم خيالاً، بعيداً نائياً أم قريباً جوانياً[5].

الواقع إن للحياة عالمين أحدهما قريب، صغير ومحدود، وهو الأنا؛ محيطه الداخلي الذي يستقي معلوماته عنه بنفسه مباشرة عن طريق حواسه التقليدية،

(1) مايكل اينوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص477.

(2) عن: محمد نور الدين أفاية، المُتخيَّل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993، ص18. كذلك يُنظَر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المُتخيَّل، مصدر سابق، ص28.

(3) علي حرب، العالم ومأزقه، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2002، ص66.

(4) المصدر نفسه، ص7.

(5) يُنظَر: سالم الساري، في دراسة له: (الذات العربية المتضخمة ـ إدراك الذات المركز والآخر الجواني)، عن كتاب: مجموعة مؤلفين،الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص377.

والآخَر بعيد واسع ورحب؛ محيطه الخارجي الذي لا يستطيع إدراكه مباشرة عن طريق الحواس، فتلجأ الأنا إلى استقاء معلوماتها عن ذلك الآخَر، وتكوين صورته في الذهن بوساطة وسائل النقل والاتصال والتفاعل، ويُطلَق على هذا العالم؛ العالم المنقول reportedworld في مقابل؛ العالم المحسوس. وتتكون الصورة الذهنية للعالم المنقول في مدى زمني يمتد عبر مراحل نمو الفرد وتطوره[1]، لذا، يحاول حقل الدراسات الثقافية هنا؛ أن يستفيد من التخييل المُستقى من علم النفس التحليلي عن طريق استخدامه (= التخييل) على نحو يتجاوز الأبعاد النفسية الفردية ليتجه صوب الأبعاد الثقافية الجماعية. لذلك ترتبط مُتخيَّلات الأفراد ذاتها بالأنماط التخييلية التي تتميز بها الأنساق الثقافية التي تحكم سلوكياتهم وتنظم عملياتهم النفسية والاجتماعية.

يستخدم الأفرادُ المُتخيَّلَ لـتوصيف الآخر عبر التوسطات التي هي صور، وللتعبير عن هويتهم الثقافية[2]. والواقع فإن الصور المُتخيَّلة لا تكتمل أبداً، وإن ادعاء اكتمالها يبعدها عن واقعيتها، فضلاً عن عدم وضوح ما تسعى لتمثيله [3]. وبالتالي يحاول الغرب أن يبتعد عن تمثيل الشرق تمثيلاً منفتحاً، خاصة إن قراءته تفترض الإساءة عبر تحوير الصور الصادرة عن الإدراك، فتعمل على إزاحة الشرق من معناه الواقعي ووجوده العيني. وعلى هذا الأساس ينشئ الغربيون عوالمهم بما يخلقونه هم من الوقائع، أكثر مما يعرفون الواقع على حقيقته أو بصفته العينية[4]، وتتحدد قناعتهم بما «ترتسم الصورة في الذهن على نحو ما، فتكون

(1) عبد القادر طاش، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1993، ص25.

(2) التوسطات: حزمة الرموز والقيم الثقافية المُركبة التي يدور حولها طابع العلاقة بين ثقافتين أو طرفين متغايرين. وتسهم في الوقت ذاته في تكوين الصور لدى كل ثقافة أو طرف. (الباحث).

(3) لعل دراسة المُستشرقين للغة العربية والأدب العربي بصورة جدية، من خلال تعرفهم المباشر على الموروث العربي، قراءة وترجمة، سيغير من إدراكهم المتشكل عن الشرق سابقاً، ويضعهم أمام واقع حضارة، وليس صورة عنها، إذ لا توجد أية علاقة بين الصورة المدركة من نصوص ووقائع هذه الحضارة، وبين الصورة القديمة، التي تتناول الأدب العربي من خارجه. يُنظَر: أحمد الشيخ، حوار الاستشراق: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999، ص88.

(4) نادر كاظم، تمثيلات الآخَر، مصدر سابق، ص450. كذلك: علي حرب، العالم ومأزقه، مصدر سابق، ص66.

محض فكرة، أو تُصبِح اعتقاداً بوجود الشيء الذي تُمثِله تلك الفكرة...»[1]. فتُصبِح الصورة عندئذ في حقيقتها شيئاً أقل من الأصل، ويصير وجودها نسقياً. بحسبان أن الشرق شيء له وجود خاص به، وتتشكَّل صورته بالوعي كأي موضوع من المواضيع، وتُمثِل خروجاً على كل ما هي صورة له. فتغدو صورة الشرقي عند الغربي تعبيراً عن علاقة وعي بموضوع: فهي صورة قابلة للإدراك، والتفهُّم، والتخيُّل. فلا يوجد تعارض ما بين الصورة أو الفكر من منظور ظاهراتي، وهو ما يشير إليه ريكور في فينومولوجيا الاستحضارات الحدسية. إذ الاتجاه الظاهراتي أعطى للمخيلة بُعدها الوجودي المناسب، وأصبحت كلمات مثل صورة، ومُتخيَّل، ومخيلة، وتخيل؛ عناصر أساسية من المفهوم الظاهراتي للعالم والوعي والواقع والأشياء[2]. إنها ترسيمات ما قبل التجربة الحياتية، وعلى عتباتها، ومجالها أيضاً، لتقف أيضاً عند مفترق طرق، فلا هي واقع صرف، ولا هي خيال صرف، إنما نوع معين من السرد narrative يفيد في تدعيم عملية التمثيل.

إذن؛ التمثيل هو محاولة لإعادة صوغ المعنى الفعلي، ومحاولة ذات أشكال متعددة ومستويات مُختلِفة لتصنيع «معاني» جديدة، وتأسيس مستحدث لعمليات «تذويت[3]»، يُفهَم التمثيل معها بأنه؛ «محاولة اختراع سردية، تسرد أو تدعي أنها

(1) على سبيل المثال، تُبصرَ صورة العصا في الماء منكسرةً، بحسب نظرية الانكسار، وهذا الانطباع البصري تواكبه فكرة عن انكسار العصا، وهذه الفكرة هي نسخة من ذلك الانطباع. ويمكن ملاحظة أن الانطباع البصري للعصا المنكسرة لا يختلف في حيويته وقوته عن أي انطباع حسي آخر، وأن الفكرة التي تواكب هذا الانطباع تستمد من حيويته وقوته، ورغم ذلك فإن هذه الفكرة ليست اعتقاداً، بل إحساساً كاذباً بالاعتقاد. يُنظَر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط2، 1426هـ ص ص127 ـ 129.

(2) يُنظَر: بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009، ص623.

(3) **التذويت: هو جاهزية الـ"ذات" الغربية، عندما تجعل من نفسها مركز العالم، وتعتبره رهيناً بوجودها، وتصبح خصائصه نسخة لِما تحدده حيازتها له، ولِما تخضعه له قبلياتها من تصنيفات، وتقنينات، وتعتبر منطقها منطقا كونياً يتمتع بوجود صميمي في ما تُعيّنه كعالم، وهي بهذا تكون قد عملت على كونية نفسها، بامتلاكها بعداً كونياً، ممتداً فيما وراء أي تناهي، أو حد.** يُنظَر:عبد الصمد الكباص، الفقدان الجذري للمدلول، مجلة فكر ونقد، الرباط، على الرابط الخاص بـمجلة فكر ونقد: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n21_03kabas.htm

تسرد مآثر حقيقية، فتقوم بملء الواقع «شارات»، ومن الممكن أن تكون شارات خالية من المضمون. وبالتالي يكون التمثيل مسعى لفك رموز العالم عبر تأويل الشارات، وتبيان الصور الموجودة في الواقع.. فما يُسرَد يُراد به أن يكون الحق، وبرهاناً يخلع على الواقع دلالات، ويُحوِّله إلى شارات، ويُعيد تسمية الأشياء من جديد، ويدّعي بأن شارات اللغة؛ مطابقة تماماً للأشياء نفسها[1]. ويكون من مهمات أجهزة الهيمنة الاضطلاع بعملية تصميم هذه الشارات أو التسميات، والصور النمطية المقولبة عن الآخَر، وصنع السرد والتأويل، بإعادة صوغ الظاهرة المراد تمثيلها، عبر إيجاد معادل تمثيلي لها.

وإذ يفعل الجهاز المهيمن الغربي ذلك بوصفه من أجهزة القوة المتلاعبة بالشارات، تكون وظيفته الإستراتيجية هي وظيفة المُراقبة لـ«شعوب خاضعة». وهذا الجهاز يسعى لإقرار إستراتيجياته عن طريق إنتاج معارف نمطية مقولبة؛ «تُؤوِّل المستعمَرين بوصفهم شعوباً من أنماط أدنى بالإحالة إلى أصلهم العرقي، لتبرير فتح عوالمهم، ولإقامة أنظمة الإدارة والتوجيه»[2]. وبالتالي من خلال هذا الجهاز يُشَكَّل الخطاب ويُنظَّم عبر مؤسسات تعمل بصفتها وكالات لتوزيع شيفرات السلوك أو الشارات وسواها من إجراءات الهيمنة[3].

هذه الافتراضات جزء من وسائل وأساليب الحركة الاستعمارية في العصر الحديث، تعمل على تجاوز النسق الثقافي التقليدي الذي سبق أن أعاد في سياق الأنموذج الحضاري ـ التاريخي الغربي ترميم علاقة الفرد مع نفسه ومع الآخَرين، في ما له صلة بالدين والوطن والسُلطة الحاكمة، عبر السيطرة على أرض غريبة ومراقبتها وتوجيهها، وإلحاق أهلها بِركب القيم الغربية، والانتهاء من ذلك كله إلى معنى يكشف عن قُدرة الغرب في إعادة تأهيل الأرض والبشر على مستوى العالم[4].

---

(1) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990/1989، ص62.

(2) هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2006، ص141.

(3) شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، مصدر سابق، ص32.

(4) عبد اللّه إبراهيم، التخييل التاريخي، مصدر سابق، ص261.

3 ـ التمثيل عبر المُراقبة والمُعاقبة واللغة

يقتضي التأسيس على ما سبق، معرفة ما إذا كانت العلاقة بين الغرب والشرق قائمة على معرفة علمية أو أنها قائمة على معرفة من طبيعة تنميطية مقولبة، ويُقصَد بالطبيعة التنميطية المقولبة؛ تلك التي تكون سهلة النشوء والتكوين والاستيعاب، أي؛ المعرفة التي تتناول الجوانب الأكثر ظاهرية واستمالة لدى الآخَر، وتُمارس تأثيرها على العواطف، فتُسببُ في وعي أفرادها رد فعل أكثر اندفاعاً[1]، وتُشكِّل فيهم وعياً ذاتياً انفعالياً، يقوم على طاقة التخييل لا التصديق المنطقي، فينأى عما له صلة دقيقة بأية معرفة إدراكية حقة.

لقد قامت محاولات تعرُّف الغرب إلى الشرق على نوع من التَصوُّر والإدراك، ومستندة إلى نوع من المعرفة العِلمية غير المباشرة، وبناءً على تلك التَصوُّرات المُتحصِّلة، وطبائع الإدراك الانفعالية المتعالية أحياناً أُخضِع الشرق، وأتُخِذت إزاءه مواقف ضدية مشحونة بتَصوُّرات ومواقف سلوكية صنعت معها تبريرات للهيمنة، ومسوغات للفتح والتملُّك. وعبر ذلك، جلب أصحاب فرضية الفتح والتملك للعالم العربي صدمة التحديث ودهشته من خلال الحملة الفرنسية المصحوبة بالفِرق العِلمية والبحثية إلى مصر. حيث عبرها عايش العالم العربي ـ الإسلامي ضروباً من المعاينات الاستشراقية النظرية والميدانية التي توزعت ما بين وظيفتي المُراقبة والمُعاقبة Discipline Punishment and، فكانت دراسة الغرب لعالم الشرق والجزء العربي منه ترمي لتحقيق هاتين الوظيفتين؛ وظيفة المُراقبة التي تُعنى بمعاينة علاقات الأفراد بعضهم ببعض وسلوكهم وأنماط عيشهم، ووظيفة المُعاقبة التي تصوغ صورة الشرق على نحو من التابعية.

لقد لحق بالشرق نوعٌ من الضرر، كان باعثه طبقاً لـفوكو؛ المَكسَب المُمثَّل أو الموصوف (المرسوم، المُصوَّر) عن الشرق مسبقاً. ولم يكن هذا الضرر يعني الإشعار بالعذاب ذاته، بل الإشعار بـ«فكرة» العذاب المُسبَّقة. كما لم تكن المُعاقبة

(1) تتشكل المعرفة الإدراكية عند (سارتر) بالتتابع وبطريقة بطيئة، في حين يكون كل ما هو مُتخيل، وهو مدار بحث هنا، وعياً ككل أشكال الوعي، متعال، وتجاوزي، ويُعطى موضوع الوعي على صوره المعيشة، أما المُتخيَّل فيتجاوز موضوعه وينفيه. يُنظَر: جان بول سارتر، التخيل، مصدر سابق، ص7.

لتتناول ذات الشرق، بل موضوع التمثيل فيه[1]. ويتجلى ذلك بادئ ذي بدء، عبر صنع مماثلة بين الأنوات المتصارعة، ومقدرة الأنا المُهيمِنة على تحقيق مماهاة تدخّلها في تفاصيل كينونة الآخر الخاضع، لغرض معرفة مكامن قوته وعناصر مقاومته تمهيداً لإخضاعه وتطويعه.

وهكذا عنى الغرب بوظيفة المُعاقبة ودرجة انتقالها من المشهد العلني الملموس الذي يكون فيه الجسد (جسد الشرق) هو موضوع التعذيب، إلى «فكرة» العقوبة التي تُنشئها الأنا المهيمنة، فتُصبِح العقوبة في حد ذاتها فكرة رادعة. ويتحقق ذلك عبر إقحام الشرقي داخل متن من التَمثيلات الغربية المُسبَّقة لترويضه وتحييده بوساطة ثقافته هو[2]. وهو نمط من علاقات التبعية الآلية التي عبرها ينساق فاقد الأهلية من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره[3]، فيجري تنميطه بما يُمهِّد لقبول سُلطة الغرب المُهيمِن وثقافته، وبتأثير حزمة من القناعات المُعقدة المُسبَّقة، وفي ضمن علاقة قهر تؤسس لحالة من التابعية لدى الآخَر.

لقد لجأ المُستشرقون إلى وضع كُتب النحو وتأليف المعاجم وإعادة رسم صور الحقب الميِّتة للشرق، وإلى اعتماد الآداب؛ كالتاريخ والرواية وأدب الرحلات والرسم وعلم الاجتماع والكتابة الإدارية، والبيروقراطية لبلوغ نتائج علمية، تَشكَّلت في ما بعد، وخضعت لحقائق مجسدة في اللغة، كأيّ حقيقة تأتي اللغةُ بها[4]. فأصبح الشرق يفيضُ عَبر اللغة بالمعاني والتداعيات وظلال المعاني التي لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق عينه، بل إلى المجال الشرقي الذي ابتكره الغرب وجعله يحيط بكلمة الشرق وصورته[5].

ولم يتوان الغرب في جعل اللغةَ خطاباً موهِماً ومُضلِّلاً، فكانت الشارات

---

(1) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص119.

(2) منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب (اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي)، عن: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص76.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2006، ص25.

(4) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص166.

(5) يُنظَر: ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص320.

المُصَممة عن الشرق تشير إلى إن ما كُتب عنه لا يُجانب الصواب، بل الصواب ذاته، فكانت الشارات تُشبه لُعبة السِحر التي تُدخِل الاختلافَ عبر الحيلة في يقين التشابه.. وليس الاختلافُ فيها سوى تشابهاً مسحوراً، وشارة إضافية، حيث: «الشارات تشبه الحقيقة دائماً»[1]. أو أنها «حقيقة» موهِمة تفضي إلى أن تكون هي الحقيقة، لكنها، لا تستند إلى معنى من معاني اليقين. والواقع فإنه لا معنى لتاريخ حقيقي ـ بحسب فوكو ـ تُشكِّله علامة إيديولوجية أو شارة؛ إن ما يتعين اتخاذه مرجعاً ليس هو الأنموذج الأكبر للغة، بل أنموذج الحروب والمعارك. فتكون التاريخية التي تتحكم في المجتمعات ليست لغوية حسب، بل علاقة سُلطة، تُفهَم تبعاً للصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات[2].

وحين تحملُ الصورة النمطية في ذاتها تعريفاً مسبقاً للآخَر، لا يعني ذلك أنها تُعرِّفه دائماً، يقول محمد نور الدين أفاية في هذا الشأن: «إن ممارسة اللغة تفتح آفاقاً يصعب تكهن حدوثها، فهي تحتوي في ذاتها ـ أي ممارسة اللغة ـ على إمكانية المعنى كما على احتمال التشويش عليه»[3]. لذلك تساعد اللغة بمقاصديتها في تحديد ما «يكون» عليه الآخَر[4].

---

(1) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص62.

(2) يُنظَر: ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص60.

(3) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المُعاصرة (نموذج هابرماس)، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998، ص72. كذلك يُنظَر: محمد نور الدين أفاية، الغرب المُتخيَّل، مصدر سابق، ص23.

(4) يصف الفاتحُ الاسباني بيتوريا الهنودَ الحمر بالبرابرة الأدنياء العاجزين، الذين لا جدوى من صلاح طباعهم، فهم بالنسبة إليه: ليسوا مجانين تماماً، لكنهم غير بعيدين عن الجنون... وأنهم غير قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم، شأنهم في ذلك شأن المجانين، أو حتى البهائم المتوحشة. وقد حكم عليهم اللاهوتيون الأسبان، عبر اللغة، بأنهم غارقون في الخطيئة، وهذا ما يجعلهم أبعد من أن يكونوا بشراً حقيقيين، أو مخلوقين على صورة الله، فلا يمكن أن تكون لهم السيادة على الأشياء، ولا يستحقون أن يكونوا مالكين حقيقيين لما بأيديهم من خيرات. إن ما يعنيه بيتوريا هو؛ أن هؤلاء الهنود بحاجة إلى نوع من التأهيل، ليتملكوا شمائل العقلانية والمدنية، ولن يتم هذا بصورة ذاتية، من دون اللجوء إلى قوة خارجية عليمة، راشدة. فالعلة؛ في الحاجة لاستعمارهم وإخضاعهم، إنما تكمن في عدم أهليتهم. عبد الله إبراهيم، التخييل التاريخي، مصدر سابق، ص129. كذلك: يُنظَر علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1985، ص68.

لقد أعلن آرثر بلفور Arthur Balfour رئيس وزراء بريطانيا: «بأن انكلترا تَعرِفُ مصر أكثر من المصريين... وليس بوسع مصر أن تحكم نفسها بنفسها؛ وتُصر على أن يتم حُكمها من خلال بريطانيا»[1]. وفي السياق ذاته، كان أرنولد ولسن في مطلع القرن العشرين يرى إلى العراقيين كغيرهم من الشعوب المتخلفة غير قادرين على حُكم أنفسهم بأنفسهم، وإن عليهم أن يُدَربوا على الحرية قبل منحهم إياها، ولا بد من أن يكونوا خاضعين لسيطرة سياسية ورأسمال أجنبي لإعادة تنظيم أنظمتهم الاقتصادية الراكدة[2]. وبالطريقة ذاتها في سوريا أعدت لجنة (كنغ ـ كراين) الأمريكية المُكلَّفة من مؤتمر الصلح في حزيران سنة 1919 تقريراً عن أحوال السوريين ومطالبهم ودرجة «صلاحيتهم» للاستقلال[3]. لقد شاع رأي وقت ذاك أن البلاد العربية المستعمَرة كُتب عليها أن تبقى تحت الوصاية الغربية، وذلك لسببين مجتمعين: الأول صريح؛ لأنها مربحة، والثاني مُضلِل؛ لأنها متخلفة وتحتاج إلى الضبط الغربي[4].

كان أسلوب الوصاية ذاته موجوداً في الهند أيام حُكم البريطانيين لهم، ومؤسساً على فرضية ما إذا كان انعدام الأهلية أمراً دائماً متأصلاً فيهم أو أنهم يحتاجون إلى رعاية مناسبة لبلوغ حد من الجدارة يسمح لهم بحُكم أنفسهم[5]. لقد جعل مثل هذا الخطاب[6] الشرقيين يفتشون عن جدوى تمثيلهم استعمارياً، لتمدينهم عبر

(1) بيل أشكروفت وبال أهلواليا، إدوارد سعيد (مفارقة الهوية)، ترجمة: سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2002، ص82. كذلك: إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص85.

(2) يُنظَر: توبي دوج، اختراع العراق، ترجمة: عادل العامل، بيت الحكمة، بغداد، 2008، ص38.

(3) يُنظَر: عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 2008، ص87.

(4) ادوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر، القاهرة، 2006، ص86.

(5) يُنظَر: تيرنس رينجر، اختراع التقاليد، (تحرير: إريك هوبسباوم)، ترجمة: الحارث محمد النبهان، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص241.

(6) يأتي الخطاب هنا بوصفة الأداة التي يتحدث بوساطتها الناس إلى بعضهم البعض، ويتجادلون مع بعضهم، فالقول بأن مُجتمعاً ما يشترك في خطاب واحد، فهذا لا يعني إن كل فرد في ذلك المجتمع، يملك نفس المنظور، كما إنه ليس كل الناس الذين يتحدثون العربية لديهم نفس التَصوِّر عن الحياة. الخطاب يحدد الأرضية التي لابد فيها لأي حوار ذي معنى (دلالة) أن ينشأ، ومثلما هو الحال في أي حوار متواصل، فإن الموقف الذي يتخذه كل طرف في الحوار يُشكِّل، وفي الوقت نفسه يتشكَّل، بما يقوله الآخرون، وهذا

ما يسمى التنظيمات الإصلاحية الحديثة[1]، ولاسيَّما مع ما جاءت به حملة نابليون بونابرت 1798.

كانت الشعوب العربية راضية بتَمثُّل خطابات هذه الحملة، وعدّتها بديلاً مُغرياً عن واقع الهيمنة العُثمانية، يُدعِمها في ذلك نظام رمزي خطابي غربي صارم عن طبيعة الشرق. وعلى هذا الأساس قامت فكرة الانتداب لاحقاً باختيار دولة غربية تتولى مهام إصلاح أحوال أُمَّة مُتخلفة، وهو الاسم المُستعاض عن الاستعمار. لقد دُعمَت سياسات الحماية والتأهيل والتمثيل للشرق بأفكار وقيم استعمارية سبق أن تم استعمالها لُغوياً، لتمرير أفاعيل الهيمنة، وتنسيق السياسات الاجتماعية. لكن أحوال الشعوب، رغم ما كانت عليه من الضعف والانكفاء لم تسوغ فكرة الإنابة لتحسين ما يلزم تحسينه من أحوالها.

ولأن هذا النوع من السياسات يحتاج إلى دراية ومقدرة على الحجب، أَلَّف المستعمِرون أنظمة إشارية تقترح موارد للتأثير في الآخَرين والهيمنة عليهم. فاللغة ومفرداتها واستخداماتها ودلالاتها؛ تنطوي على حشد من الاستعارات والكنايات والتشبيهات، التي تختزل مجمل العلاقات البشرية، لتبدو بعد طول استعمالها «حقائق فقهية» صلبة، مُلزِمة للشعوب. يحاول ادوارد سعيد استعارة مقولة نيتشه في قوله؛ «ما الحقائق إلا ايهامات نسي المرء أنها كذلك»[2]، إذ الأسماء أو المسميات لا تُشكِّل سوى رصف خاص لمفردات اللغة. وإن استعمال

يعني أن ما يفكر به الناس والطريقة التي يتصرفون بها، سوف تتأثر هي الأخرى مع الوقت، بالخطاب الذي ينخرطون فيه. بعبارة أخرى الخطاب ليس طرفاً في علاقة بسيطة... علاقة واحد إلى واحد، مع الفئة أو الطبقة الاجتماعية، إنما يشمل كل الأطراف والفئات الاجتماعية. لذلك من الخطأ القول بأن هيمنة أي خطاب تؤدي بالضرورة إلى هيمنة فئة اجتماعية معينة أو العكس. يُنظَر: حوار لـطلال أسد، الليبرالية والاستشراق والإسلام، عن كتاب: علي العميم العلمانية والممانعة الإسلامية (محاورات في النهضة والحداثة)، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002، ص179.

(1) أدخلت الدولة العُثمانية في نهايات القرن التاسع عشر، نتيجة لعدد من العوامل، منها تأثير الفكر الغربي في الواقع الاجتماعي والإداري والثقافي للإمبراطورية العُثمانية، والضغط السياسي الذي كانت الدول الغربية تمارسه في علاقتها مع الأتراك والمحاولات المختلفة التي قام بها الأتراك أنفسهم لإصلاح مؤسسات الدولة العُثمانية، لاسيما التنظيمات. حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص18.

(2) ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص320.

هذه المفردات في سياقات سوسيولوجية، يجعلها قادرة على استثارة الإيحاءات الثقافية للأسماء[1]. إن مثل هذه الإيحاءات تحملُ العقلَ على أن يفترض في الأشياء نظاماً وتشابهاً خلافاً لما يوجد فيها فِعلياً. ولأن الطبيعة مليئة بالاستثناءات والاختلافات، فإن العقلَ يتوهم الانسجام والاتفاق والتشابه في كل مكان[2]. ومن هنا تأتي مقدرة اللغة على الإيهام فيُطلَق الاسم الواحد نفسه ـ من دون تمييز ـ على أشياء ليست من طبيعة واحدة.

كانت فكرة إعادة تسمية المسميات ورموزها أحد أسس الثقافة الاستعمارية واستراتيجيات المماثلة، في وجهها «الإحلالي» بصيغته الأولية بالنسبة للغرب، فحيثما كان يتَحرك المستعمِرون، تُخلع على الأماكن المُستعمَرة، من قارات وجزر ومدن أسماء جديدة، يُستعَار أغلبها من سجل الأسماء المُبجلة للقديسين والقديسات والملوك والأباطرة والفاتحين، ومن هذه الأسماء؛ «صك المستعمِرون مِلكية أطراف كثيرة من العالم وأدرجوها في أرشيفهم الاستعماري»[3].

وعلى غرار ذلك صادقت حكومة الانتداب البريطاني على التبني الرسمي للتسميات التوراتية للأماكن الفلسطينية سنة 1929. فقد تبنَّت لجنة الأسماء الأكاديمية الإسرائيلية المهتمة بالأسماء العربية تحديثات رمزية، مُختلِفة جذرياً عن تلك المعروفة لدى سكان فلسطين ومستكشفيها في القرن التاسع عشر، فأعادت تصنيع جغرافية وتاريخ فلسطين على غرار صورتيهما التوراتيتين[4]، ولا يقل مدى ما تحقق من نجاح في هذا الخصوص عما تحقق من نجاح تام في مدن أمريكا قبل هذا التاريخ.

إن ما كان يُمارَس فعلياً هو اختراع تقليد لجماعة، ويصير بحد ذاته منهجاً لاستخدام الذاكرة الجمعية بشكل انتقائي، من خلال التلاعب بأجزاء معينة من

(1) يُنظَر: نجيب الحصادي، جدلية الأنا والآخر، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ص90.

(2) يُنظَر: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص65.

(3) يُنظَر: عبد اللّه إبراهيم، التخييل التاريخي، مصدر سابق، ص263.

(4) محمد الأسعد، صورة القدس مسرحاً للمخيلة الاستعمارية، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، دراسة أعدت بمناسبة تكريس القدس عاصمة للثقافة العربية في العام 2009. على الرابط:
http://alqudslana.com/index.

الماضي القومي، بأسلوب توظيفي يمحق بعضها ويُبرِز بعضها الآخَر عبر التعديل الفيلولوجي للأسماء، فالذاكرة المُختَلقة هنا لم تكن أصيلة من منظورهم، بل ذاكرة نفعية. وعلى ذلك يرجع استخدام المستعمِرين لآلية استبدال المُسميات في البلدان المستعمَرة إلى ما ينطوي عليه فعل استبدال الاسم من إمكانية خلق أو تسويغ دور وظيفي جديد لا يعود معه الاسم محض إشارة يشير بها المُسمِّي إلى المُسمَّى حسب، فالاسم يحرز وظيفة أخرى هي؛ وظيفة الامتلاك التي تُضاف إلى وظيفة تمييز المسمَّى وفصله عن سائر الأشياء. وأي تمييز جديد بدلالة تسمية جديدة، هو استملاك مفهومي للمسمى لغوياً واقتصادياً وثقافياً عبر إزاحة أصوله وإبادتها، ليلي ذلك نوع من قبول فكرة الغزو والانتهاك[1]. إن الاستحواذ على اللغة، بتعبير غادامير؛ نمط لاكتساب المعرفة بالعالم[2]. بهذه الطريقة يتم تصنيع القيم التمثيلية للعالم[3]، ويلّف النسيان بحُكم التقادم عمليات الإعادة الذاتية الجارية للبناء والتسمية، ومحاولات إحلال اسم محل آخَر[4].

وبهذه الطريقة يُضفي المستعمِر «عقلانيته» و«منظوره الديني والاجتماعي ـ التاريخي» على الأقاليم المستعمَرة، حتى تُصبِح مبادئ الاخيرة هي مبادئ المستعمِر ذاتها[5]. وينطوي ذلك على نوع من التمييع التعسّفي للهويات المُتشكِّلة بعفوية،

(1) يُنظَر: تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا (مسألة الآخر)، مصدر سابق، ص11.

(2) هانز جورج غادامير، التلمّذة الفلسفية، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص304.

(3) إن ما يعرض على الشيء يكون بحسب الأسماء التي تُطلَق عليه، أو الصفات التي يوصَف بها، أو الأقوال التي تشرحه، أو الدلالات التي تُعطَى له، أو التَصوِّرات التي تُحمّل عليه، أو الصور التي يُعار إياها، أو الرموز التي تقوم مقامه، أو القيم التي يكتسبها، أو الوظائف التي يؤديها. ولهذا، يختلف اكتناه الشيء باختلاف أنظمة العبارة، ومراتب الدلالة، وحقول القراءة، وأمكنة الرؤية، وأحوال الذات، وأنماط الصلة، وأزمنة الحدوث، ووجوه الاستعمال. يُنظَر: علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1993، ص126.

(4) لقد أجازت الكتابة للرحالة في القرن السادس عشر، كما للاثنولوجي في القرن العشرين، أن يملك سلطة تسمية الإنسانيات الأخرى، أو المجتمعات الأخرى، ومنحها موضعاً ما ضمن تنوع الثقافات. منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب (اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي)، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص77.

(5) يُنظَر: ادوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص220.

عبر إسباغ تمثيل افتراضي لها. إن «الاعتراف بالتسمية الأصلية يعني الاعتراف ضمنياً بإمكان قيام ثقافات رصينة مغايرة يتم التعبير عنها بلغات تختلف عن لغة الأنا»[1]، وهذا ما لم يشأ الآخَر الغربي إقراره حتى أضحى الأمر يتجاوز الحديث عن الأسماء، ويسري على سائر مفردات اللغة وتراكيبها ونتائجها الاجتماعية.

بالتالي، من غير الصائب عدّ آليتّي التماثل والتذويت معياراً لبنيان المعرفة، بما في ذلك أشكال التسمية التي تُخلَع على الأماكن والحقب التاريخية، وتضفي الالتباس والتعتيم على ما يُمكن أن يكون عليه الآخَر في الواقع، لذلك يوجد تعمد يقود إلى ذلك الالتباس والتعتيم غالباً. يقول رينيه ديكارت، في ما له صلة بهذا المعنى: «حين نكتشف تشابهَ بين شيئين، حتى في النقاط التي يختلفان فيها؛ نفترض كمون «الحقيقة» في واحد منهما فقط»[2]. وبالبداهة، فإن عنصر التشابه يتجه صوب الانغلاق على نفسه، وعندها، يغدو الأمر في منتهى الحيرة والمفارقة. إذ بمُكنة كل شخص أن يتَصوَّر الكائن المفارق على شاكلته، وحسب ما يوحي به مخياله، فينسب إليه نسبة ما، ويخلع عليه صفة من الصفات. ولو كان ثمة صفات معينة يُجمِع عليها كل الذين يصفون هذا الكائن بها، فإن إجماعهم هذا لا ينصرف إلى معنى واحد للصفة الواحدة، بما يجعل عين الذات غير قابلة للحصر والتعيين. من هنا، تبدو المعرفة عبارة عن سلسلة استعارات وتأويلات، وعملية متواصلة قوامها تسمية الشيء بأسماء لا تتناهى[3]، وهذا تجاوز جرت ممارسته في الماضي، ويتبدى بين الحين والآخَر، ويتسرب في كل لحظة تأمُّل لطبيعة ما جرى ويجري تطبيقه.

لقد تَحكَّمَ الغرب عبر دراساته الاستشراقية بالزمنية التي تضع جماعة ثقافية إثنية في غير موضعها الأصلي، وتكييفها في زمنية مقترحة أو مفروضة بحُكم الواقع. والتحقيبات القائلة إن ثمة عصراً قديماً وآخَر وسيطاً وأزمنة حديثة ومعاصرة، باتت تقاس برمتها على وفق معيارية غربية لفرض نوع من المطابقة على تواريخ الآخَر

(1) نجيب الحصادي، جدلية الأنا والآخر، مصدر سابق، ص91.

(2) يُنظَر: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص65.

(3) علي حرب، نقد الحقيقة، مصدر سابق، ص125.

وإغفالها، بطريقة تُغيَّب فيها خصوصية ذلك الآخَر وزمانه الفعليين، لينتهي الأمر إلى كبت تواريخه الأصلية، ودمجها في تاريخ واحد هو التاريخ كما يراه الغرب. ما يعني أن العالم بات مختوماً بتسمية غربية، تدعمها إمكانات الهيمنة، ويقف التمثيل في مُقدِمة هذه الإمكانات.

ويُمكن في ضوء ما تقدم الزعم بأن التمثيل هو إستراتيجية إنتاج المعرفة القائمة على المُراقبة والمُعاقبة والإدارة والتوجيه، بما يُمَكِّن من الاستغناء عن الشيء في ذاته بفكرة الشيء في الذهن، أي الاستعاضة بالصورة المُمثِّلة للشيء عن الشيء في ذاته، وهي الطريقة المعرفية التي كانت تحكم الفكر والعلوم الغربية والوعي الغربي على السواء.

ثالثاً: التَمثّيل العربي للغرب (الاستغراب)

لقد ساهمت معاينات المُفكِرين العرب لحقل الاستشراق في بناء وعي عربي مُضاد، أدى إلى بحث خبايا الاستشراق واستبطان مسبباته. فالتعامل في هذا الجانب ينشئ مجالاً تخييلياً مُضاداً لدى «الأنا» العربية، عبر فرضية الاستغراب؛ بمدياتها وطرائقها المنهجية المُفترَضة فيتحقق نوع من التفاعل الثقافي الحتمي يؤلف طرفاه العرب والغرب معاً.

1. مفهوم الاستغراب

الاستغراب من الفعل غرب في اللغة[1]، ويعني «الاندهاش أو الإنكار، ولئن يُقال استغرب الشيء إذ اندهش منه أو أنكره.. لكنه في الدلالة الاصطلاحية يُقابل الاستشراق ويستقي معناه منه بدلالة المُقابلة والمُخالفة»[2]. لذلك هو الوجه الآخَر والمُقابل، بل النقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق: رؤية الغرب إلى نفسه بوصفه الأنا بالنسبة إلى الآخَر الشرقي، فإن الأدوار تَتبدَّل في الاستغراب، فيصير الآخَر الشرقي المدروس بالأمس هو الذات التي تَدرِس اليوم، ويصير الغربي

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصدر سابق، ص647.

(2) يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، دار مدبولي الصغير، القاهرة، 1997، ص ص151 ـ 152.

الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم[1]. إن الدافع الذي يقف وراء ذلك؛ إقرار بنوع من الجرح النرجسي العربي، وبعبارة يستخدمها طرابيشي؛ شعور عربي بالخصاء والإذلال والدونية[2].

لذلك بالاستغراب تنقلب المواقع والأدوار، وتنحَل العقدة التاريخية التي تعيشها الأنا في علاقتها مع الآخَر، وتُعاد بنيّنة مُركَّب العظمة الذي نشأ عند الغربي من كونه ذاتاً دارسة، ومركب النقص الذي نشأ عند الشرقي من كونه موضوع دراسة، فيبدو السبب الذي يقف وراء الاستغراب هو شعور نفسي قبل أن يكون داعياً عِلمياً. شعور ينقل الشرقي من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية؛ ويحول المُستشرق من دارس إلى مدروس، ويقلب دراسات المُستشرقين من دراسة موضوعات إلى موضوعات دراسة[3].

لم تكن أوروبا وحدها التي عرفت تاريخياً ما يسمى الاثنوغرافيا، أي دراسة ووصف أُمَّة لغيرها من الأمم والأقوام. إن تأمل ما تخيله مونتسكيو في كتابه رسائل فارسية لم يكن وهماً، فقد دُوِّنت رسائل فارسية كَتبَها رحالةٌ جوالون أو سفراء مبعوثون أو صحفيون مستطلعون يستعرضون صور أوروبا التعصب الديني،

(1) يُنظَر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص29.

(2) يعزو جورج طرابيشي فكرة الجرح النرجسي التي يستعملها غالباً لتوصيف بعض العقد النرجسية العربية سواء على مستوى توصيف المثقفين العرب في ذلك أو على مستوى تشخيص بناءات الفكر العربي وعلاقته بالآخَر عموماً، أو حتى وصف الأنساق الثقافية العربية وكيفية تعالقها مع انساق ثقافية أخرى، إلى عبارة كان قد أطلقها سيجموند فرويد في مقال له في سنة 1917 بعنوان «صعوبة أمام التحليل النفسي» تحدث فيها عن جرح نرجسي فريد من نوعه نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء البشرية ثلاث مرات على التوالي من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفاته، وقد كان أول الجروح، هو؛ الجرح الكوسمولوجي الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس، إذ بدّلت قطب المركزية في النظام الفلكي، والجرح الثاني هو؛ الجرح البيولوجي الذي تسببت به نظرية أصل الأنواع لـ دارون بقولها إن السلالة البيولوجية التي تحدّر الإنسان منها هي السلالة الحيوانية، والجرح الثالث هو؛ الجرح النفسي الذي تسبب به منهج التحليل النفسي على يد فرويد، ولم تعد النفس مع فرويد مركز ذاتها، بل فتحت باباً إلى ما يمكن أن يطلقه عليه اللاشعور. يُنظَر: جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية، ج1، دار الساقي، بيروت، 2006، ص93.

(3) لمزيد من التفاصيل، يُنظَر: جورج طرابيشي في الفصل المتعلق بـعلم الاستغراب المستحيل، عن كتابه: المثقفون العرب والتراث، دار رياض الريس، بيروت، 1991، ص ص 165 ـ 175.

والنشاط والترف، والانحلال والتخنث، والتجارة والقسوة، وأخيراً أوروبا الرغبة والحنين. فيسجل كل من سافر إليها منذ القرن الثامن عشر رحلته ويغتنمها فُرصة سانحة إما للهجاء أو للإطراء[1].

لقد امتدت جذور عِلم الاستغراب في أنموذجه القديم إلى علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً دارساً، استطاعت أن تحول الحضارة اليونانية إلى آخَر موضوع للدراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخَر جدل إبدال؛ الأنا ذات دارس، والآخَر موضوع مدروس[2]. في سبيل ذلك تجددت المحاولة الافتراضية لدى بعض المُفكِرين العرب في تجريب الأطروحة المقابلة التي تحاول دراسة بنية الغرب، بالطريقة ذاتها التي فعلها الغرب في الشرق، أي التخطيط لفهم عالم الغرب، واستيعاب عناصر قوته والاستعداد معرفياً لمواجهته، ومأتى ذلك من فرضيات تم طرحها هنا وهناك على شاكلة سؤال مفتوح في دائرة السجال العربي ـ الغربي اليوم.

يُحدِد حنفي موضوع الاستغراب؛ بما لدى المُسلمين من إمكانيات بحثية لتمثيل الآخَر وإعادة اختراعه، وتقديم أنموذج وصفي لمعرفته بملامح عربية. ولا شك يعسر أمام هذه العبارة التي يوردها حنفي الجزم بأن قراءة الآخَر تستهدف إخضاعه في الواقع، بل تسعى لتمكين تخييلي لـالأنا العربية ليس إلا، ومركزتها بالقياس إلى هامشية آخَرها، من دون التفكير العملي بجعل التخييل نفسه مجالاً للهيمنة العربية. وربما كان حنفي يقصد الرغبة في إعادة الاعتبار للذات العربية ـ الإسلامية التي أخضعها الغرب المسيحي إبان النهضة الأوروبية وما تلاها من احتلال للمنطقة العربية، مما يستدعي التفكير في تأسيس حقل بحثي يتضاد مع حقل الاستشراق، فيكون آلية من آليات التمهيد لتفكيك فكرة الهيمنة الغربية، وإن جاءت في نسق يعوزه كثير من المضامين الواقعية.

(1) يُنظَر: عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المُعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1995، ص ص35 ـ 36.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص ص57 ـ 58.

يقول حنفي في عبارة أدبية مجازية: «اقتضى قِصر العمر أن أخرج الثعبان أولاً من تحت قميصي، ثم أصفه بعد ذلك مدققاً، محققاً طوله، وعرضه، وسمكه، ولونه.. أن أحوله من ذات إلى موضوع، ومن روح إلى بدن، ومن عالم الأذهان إلى عالم الأعيان.. كما أردت في لحظة عاجلة، والعمر قصير، إبعاد الخوف من الآخَر والتخلص من إرهابه، وتجاوز عقدة النقص أمامه»... و«يُمكنني أن آخذ كل فلاسفة الغرب وأضمهم في طابور عرض، وأكون أنا قائدهم، أوجههم وأحركهم، واستعرضهم في حركات، وتشكيلات، وتحيات كيفما أشاء، وطبقاً لإستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعاً في الأسر، وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة وأغلق عليهم أبواب السجن لتضيع من نفوسنا رهبة الأعداء»[1]. وكما يبدو من خلال هذه القراءة، فإن رهان العرب يتوسم الحد من الضراوة الفلسفية للحداثة، بهدف ترويضها وتطويعها وامتلاكها، باستبعاد بنيتها الفوقية، وتوجيه المسعى نحو استملاك آليتها مع لفظ نواتها الفكرية[2]. يندرج ذلك كله في ضمن حقل الاستغراب وتعامل المفكرين العرب مع مُعطيات الحداثة الغربية المتغلغلة في مكامن ذاتهم.

كانت حاجة المفكرين العرب إلى مشروع الاستغراب الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، لكن بقي الحال يراوح عند حدود النوايا التي لم تتحول إلى عِلم دقيق[3]. يتطابق مثل هذا الطرح مع ما كان يورده فرانز فانون الذي كانت تغريه معارف الغرب، وتجبره على نبذ ثقافته المحلية. لكن لم يدم هذا الإغراء طويلاً عندما استفاق إلى ما يفعله الآخَر الغربي فيه، ليرتد إلى ثقافته الأم، ويعمل على إنتاج ثقافة ذاتية، يسعى من خلالها إلى تغيير الواقع[4]. بذلك يبذل المُستعمَر وسعه لاسترداد اعتباره، والإفلات من التحقير الذي يوجهه له المُستعمِر، وتتم الجهود بالطريقة ذاتها التي يتناوله بها المُستعمِر نفسه.

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص787.

(2) محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص79.

(3) يُنظَر: يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مصدر سابق، ص151 ـ 152.

(4) يُنظَر: فرانز فانون، معذبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007، ص179.

أبرزت نظرية فانون عن الامبريالية البُعد النفسي للخضوع العربي أيضاً، حيث يعيش المثقف أو المُفكِر العربي حالة من الفوات التاريخي مع ما أنجزه العقل الغربي فبقي مسكوناً بمواكبة الحضارة الغربية. ونظراً لبعد المسافة الحضارية التي تفصله عن الغرب، يصطدم العربي بقوة الاحتواء والتسلط الحضاري الغربي عليه. وبذا تكون النهضة الشرقية لديه بمثابة التعويض الأمثل عن فكرة التصادم، ولحظة إدراكه لمُعطى النهضة الذي يخفف عليه وطأة الشعور بالنقص[1]. وللحقيقة، فأن حقل الاستغراب لم يكتسب حتى الآن دلالته الكافية كعِلم رغم محاولات السابقين تضمين ما يقترب من ذلك في أطروحاتهم.

يسعى حسن حنفي عبر هذا المقترَب الجديد إلى تطبيق نوع من «التذويت» المُضاد في تعريف العلاقة الجديدة مع الآخَر، واقتراح أنظمة معرفية بديلة عن الطرح الأوروبي المركزي الذي شكَّلته الآداب والتواريخ الغربية. فعوضاً عن عد الآخَر (الشرقي ـ العربي ـ المُسلم) موضوعاً من موضوعات التمثيل التي يستعملها الغرب مراراً وتكراراً، تنعكس المُعادلة هذه المرة، ليصير (الغربي ـ الأوروبي ـ المسيحي) الموضوع والآخَر في آن. يقول حنفي: إنها محاولة لتأكيد ذاتية «الأنا» العربية باتخاذ موقف نقدي من ثقافة الآخَر بِعدّه موضوعاً.. ولا سبيل لتحقيق النهضة والحضارة الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة الآخَر الغربي[2].

لكن كيف يتسنى ذلك للعرب عَملياً؟ الواقع تَتطلَّب مواجهة الآخَر توفير مناخات بديلة للتحاور معه متمكنة من صنع شكل من أشكال الحصانة الفعلية التي تُمكِّن من ترميم احتياجات الداخل ـ الذاتي، ولسوف يتسنى الاطلاع على طوية الآخَر، ويتم ذلك بعد أن تتحدد وتحسم الهوية الحضارية والقومية، والموقف من القضايا التي هي من صلب اهتمامات العصر؛ ماهية الدولة، المجتمع المدني، الديمقراطية، الفردانية، القانون.. الخ. وبخلاف ذلك ينعدم المضمون العِلمي الحاكم لهذا المقترَب الذي يتعذّر نهوضه باعتبار جدلي ناقص عِبر ادعاء المقدرة على

(1) يُنظَر: فاطمة المحسن، تمَثُّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، مصدر سابق، ص ص66 ـ 67.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص34.

احتواء الغرب بوساطة «ذات» لم تَتشكَّل بعد. ويبدو أن رؤية حنفي الجوهرانية تستبطن نزوعاً مركزياً أيضاً على الرغم من محاولاته جاهداً إخفاء ذلك أو توريته بعبارات توحي بإخائية في التعبير، فهو يناور أحياناً في صياغاته بشأن ما ينبغي أن يقوم به العربي إزاء الآخَر، فيقول: لا يعني ذلك «الدعوة إلى تحجيم الغرب وردّه إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وبيان محلية ثقافته؛ دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرُّف إلى الغير، إنما تعني أن فترة التعلُّم قد طالت وأن فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع»[1]. ما يستدعي ذلك بادئ ذي بدء، ميلًا مركزياً مُضاداً يرفض ويُهمِّش ويطرد ويجعل من الحضارة المركزية القائمة حضارة طرفية، ويضع الغرب في دائرة التحجيم والتحييد والتبعية.

يقول صلاح قنصوة؛ إن هدف محاولة حنفي في الاستغراب؛ «الاستيلاء كعرب مُسلمين على المركز وجعله مع الآخَرين جميعاً أطرافاً يلحقون بالحضارة الإسلامية»[2]، عبر استعادة الثقة بالنفس، ونبذ الاتكالية العربية على منجزات الغرب، وتحويل التعاطي الفكري مع المشكلات إلى صيغ خلق وإبداع لتثبيت الآليات والقيم الذاتية. أما كيف يتسنى للعرب تحقيق ذلك فإن من الأمثلة القليلة للرحلة التي تحققت في الماضي على يدي الطهطاوي وخير الدين التونسي وسواهما، ما يُمكن أن يُعاد تكراره الآن لمعرفة ذلك الآخَر ومعاينته عن كثب بدلاً من الإبقاء على المواقف بشان الغير محض استدراكات مفرغة من أساسها الواقعي، على أن الواقعي ليس الحقيقي دائماً.

2. الرحلة عند الطهطاوي

إن الشاغل في ما يفترضه حسن حنفي، كان الطهطاوي قد سبق إليه بحثاً في الموضوع ذاته قبل مئة وخمسين عاماً، عندما عمَد في كتابه (تخليص الإبريز...) إلى قلب مسميات عالم فرنسا ومصادرتها رمزياً، وإحلاله أسماء عربية محلها، فأظهر

(1) المصدر نفسه، ص92.

(2) صلاح قنصوة، قراءة مختلفة لعلم الاستغراب، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مصدر سابق، ص221.

محاولة مُحمَّلة بمركزية شرقية مُضادة للمركزية الغربية السائدة آنئذ، ولاسيَّما كانت فواعل الهيمنة المادية للغرب تُبطل من الناحية الواقعية حُجّية محاولات من هذا النوع غرضها تعريب الآخَر عوضاً عن «فرنَّسة» الأنا. كانت الفرنسية لدى الطهطاوي هي الموضوع الظاهري، والعربية هي الموضوع الجوهري، وإن ترجمة الفرنسية إلى العربية لديه؛ إخراجٌ لها من ظلمات الكفر إلى نور الإسلام.

يقول حسن حنفي: إن غاية الطهطاوي ليست وصف الآخَر بل قراءة الأنا في مرآة الآخَر، إذن ليست الغاية قراءة باريس في ذاتها، بل قراءة مصر في مرآة باريس، وليست الغاية الذهاب إلى أوروبا، بل العودة إلى مصر، وليست الغاية التعلم، بل الإفادة من العِلم[1]. فحين يصف الطهطاوي الحياة المادية الحديثة في فرنسا، يتقصد تعلّم هذه الحقائق التي لدى هؤلاء المسيحيين، ويحاول أن يعيد إدخال الحركة والمبادرة والعِلم إلى المجتمع الإسلامي[2].

وفي معرض المقارنة بين القراءتين، يُفرّق البازعي بين حالة الطهطاوي وبين حالة حنفي، حيث يقول إن المُشكلة لدى حنفي لم تكن معرفية بمقدار ما إنها أتت في سياق بحثي سجالي، عمل على اختصار الآخَر الغربي في صورة واحدة، ولاسيَّما أنه راح يترسم الخطوات الممكنة لاتخاذ موقف فكري وعِلمي مستقل تجاه ذلك الآخَر، ولا يعني بالضرورة أن الآخَر الغربي لديه لم يكن مُركَّباً أو متنوعاً، لكنه كان يرى إلى أن الصورة مُكبَّرة إلى حد تختفي معه التفاصيل الصغرى[3]. الأمر الذي يذكرنا بكتابات إدوارد سعيد أيضاً على نحو ما يقول الكيلاني: لمَّا تسهم في تشيء الآخَر تشيئاً لم يقف عند حدود تفهمه، بل تعداه إلى اختراعه (بجعله موضوعاً).. فالآخَر الغربي يُسجَن بصورة تبسيطية داخل «الاستغراب»، لإسباغ الأحادية على ذات الغرب الفاعلة في تكوين الاستشراق[4]. أي من دون طرح تساؤلات عن طبيعة هذه الذات، وعن مصدرها بشأن ما بلغته من الأهمية.

---

(1) حسن حنفي، جدل الأنا والآخَر: دراسة في تلخيص الإبريز للطهطاوي، عن: المصدر السابق نفسه، ص285.

(2) محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص145.

(3) يُنظَر: سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، مصدر سابق، ص44.

(4) يُنظَر: منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب: اختراع الآخَر في الخطاب الانثروبولوجي، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، الآخَر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص81.

عندما كان الطهطاوي يُمارس نقلاً لما في فرنسا، وينسخ مسمياتها، فإنه كان يقوم بنوع من «التذويت» أيضاً، يصور فيه علو العرب المُسلمين و«قهرهم» للغرب المسيحي ذات يوم، ويفترض حنفي، من جهته، إتمام ذلك عبر سبعمائة عام من عمليات تبادل المواقع بين الأنا والآخَر، فإن كانت دورة الأنا في القمة تكون دورة الآخَر في القاعدة، بحسبان أن الآخَر الغربي بملمحه الإغريقي ارتقى لسبعة قرون سابقة على وجود الأنا الحضارية الإسلامية، ثم تراجع لجهة ترقي هذه الأنا عند ابن خلدون. ثم فرض التاريخ تبادل المواقع حتى التقاطع المُعاصر منذ فجر النهضة الحديثة فترة نهاية القرن العشرين وبداية الواحد والعشرين الميلاديين بالنسبة للآخَر، ونهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر الهجريين بالنسبة للعرب[1].

والواقع فإن الغرب يتعرَّف إلى الشرق من موقع القوة والتفوق مما يُسهِّل الحصول في حالة الاستشراق على المادة البحثية والمخطوطات وغير ذلك من القُدرات المعلوماتية الممهدة للبحث، أما في حالة الاستغراب فإن العرب يواجهون نقصاً معلوماتياً، فلا يسمح الغربيون إلا بالمعلومات التي يريدون هم تعليمها للعرب وسواهم، بل أكثر من ذلك، في كثير من الأحيان يستمد العرب معلوماتهم عن ذاتهم من الغرب[2]. لذلك يشير محمد أركون إلى افتقار العرب إلى مفصل أساس في الدراسات الاثنوغرافية هو المقتربات المنهجية الحديثة، فيقول عن ذلك: إن المُستشرقين أسهموا في حرمان الفكر العربي أو الإسلامي المُعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تُمكِّنه من تفكيك مناخ التَصوُّرات القديمة التي خلَّفها الماضي[3]. وعلى ذلك، فمن غير المجدي الحديث عن قيادة عربية ـ إسلامية مستهلِكة في حقيقتها، فاقدة لشروط نهضتها، وتضع في أولوياتها إخضاع الآخر حضارياً.

وقد كانت الرحلة في ما يراه عبد الإله بلقزيز حَلاً عملياً من حلول المواجهة الحضارية في معرفة الآخر، ووسيلةً لاكتشافه، ومادةً يُطِلُّ منها المجتمع والثقافة

(1) حسن حتفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص ص 705 ـ 706.
(2) يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، مصدر سابق، ص160.
(3) يُنظَر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص255.

في عالم الأنا على العالم المُختلِف. لذلك يقول بلقزيز: إن معاينة العرب في مجتمعاتهم لأنماط سلوك العساكر والمستوطنين وطرائقهم في التفكير أو في العمل لم تكن مجدية أو لتعوِّض عن الحاجة إلى اكتشافهم لهذا الآخَر في موطنه هو، بما هو أدْعى إلى تمييزه، لأن قوة الأوروبيين في مجتمعات العرب المحدثين، كانت وحدها التي تَحْمِل العرب على التعرُّف إلى تلك المجتمعات والدول التي جاء منها هؤلاء العساكر والمستوطنون، وفرضوا أنفسَهم وشرائعَهم في الحياة على المُسلمين[1]. لذلك حسب بلقزيز: فإن من الضروري التعرُّف إلى نقاط القوة لدى الآخَر، فضلاً عن مواطن الضعف المتوقعة في كل نظام اجتماعي، ولدى كل جماعة اجتماعية بالذهاب إليه، ومن المهم أيضاً؛ فهم علاقة الغربي بدينه وبحياته المادية، وبتعامله مع الغريب وتقدير حساسيته المدنية في القبول أو الرفض، وفهمه للعنف والتسامح، وما يستميله عاطفياً وما ينفره.

يصف طه حسين علاقته الشخصية بالآخَر، بأنها كانت رحلة خروج من ضغطة قبر خانق حالك الظلام؛ فكان (أديب)[2] أحد أسماء شخصياته الروائية، يصفُ نزوله إلى قلب الهرم، ويُخيَّل إليه كما لو انه ينوء بحمل هذا البناء العظيم، فيعاود الخروج من جديد لاستنشاق الهواء الطلق الخفيف في الأعلى، ومن خلال هذا المثال يصف طه حسين الرحلة من مصر إلى باريس. يقول نور الدين أفاية: «إن الخروج من الهرم، عند طه حسين، كالخروج من الرحم ولقاء عالم مُغاير، خروج من العتمة إلى النور، ومن المتاهة إلى النظام والعقل، وعملية الخروج هي فعل تحرر، وأوروبا هي سبب هذا الفعل والمحفزة عليه»[3]، وفي وسعنا أن نلاحظ كيف يجري تشبيه ما في مصر بما في داخل الهرم، والهرم ما هو إلا مقبرة، ومن ثم الرحلة إلى فرنسا كانت بمثابة عودة إلى الحياة.

---

(1) عبد الإله بلقزيز، الآخَر والأنا في الوعي العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص41.

(2) يُنظَر: أديب (قصة) للكاتب طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مهرجان القراءة للجميع 98)، القاهرة، 1998.

(3) يُنظَر: محمد نور الدين أفاية، الغرب في المُتخيَّل العربي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996، ص48.

بناء على ما سبق فإن ميّزة اكتشاف الآخَر تكمن في موطنه، حيث يُعايَن عن كثب، وتدوَّن مُعطيات المُعاينة، فتتبدد عبرها الصُّوَر النمطيّة التي جرى تكوينها ذاتياً عن الآخَر: قديماً وحديثاً، وهو تبديدٌ: «لا يصحِّح نظرةً حسب، بل ينْقُل المعرفة العربية بالآخَر إلى مستوى نوعيٍّ يتضاءل فيه ثِقْلُ القبْليات والأحكام المسبقة، ويرتفع فيه معدَّل الانتباه لأدق التفاصيل»[1]. لكن كما يقول يوسف زيدان: ما تزال مبادرات الاستغراب التي يُؤمَل أن تحصل، محض جهود فردية، فلم تتطور مدرسة أو يُهيأ لتأسيسات على نحو ما قدمه الطهطاوي في الأقل، لأجل تنامي الجهود وتراكم المعارف، بمقدار ما يدنو قليلاً من الاستشراق كـ«مؤسسة» ترعاها الحكومات، وتخصص لها الأقسام الأكاديمية في جامعات الغرب، وتمدها بالتمويل اللازم، وهو ما يفتقد إليه مشروع الاستغراب[2].

ليس في وسع المُسلمين أن يُعمّروا الكون ـ حسب ما يقوله حسن حنفي ـ إلا إذا حاولوا كشف قوانينه بإعمال العقل، وبالتجربة العلمية، وباقتراح رؤية منهجية في تغيير المجتمع، وتفعيل الجهود في الواقع الحياتي اليومي. لذلك ليس صحيحاً أن يحل الاستغراب محل الاستشراق، كما لم تطمح الكتابات العربية التي تناولت الاستشراق إلى أكثر من رفض الصورة التي يحملها الآخَر الغربي عن العربي ـ المُسلم، ومحاولة البحث لها عن سياقات ودوافع، إنه، من منظور ادوارد سعيد، تَشكّي الشرق من تشويه الغرب لصورته، ولم يكن معلوماً أن صورة الغرب ليست أقل تشويهاً في مخيال وخطاب العربي والمُسلم. وهو ما قد يعني أنه في الوقت الذي يريد الشرق أن يكون ذاتاً، فإنه يواصل التَخيُّل والكلام، كموضوع، أو كمرمى مستهدف[3]. ويفصح حسن حنفي عن مثل هذا الشعور في التعبير عن طبيعة التعامل مع الغرب بالقول إن: «كل ذلك يعبر عن أزمة ضيق بمظاهر التغريب أكثر مما يعبر عن تخلف في رؤية مجرد رد فعل على فعل»[4]، ذلك ما يتطلب عناية

(1) عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص42.

(2) يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومشكلاته، مصدر سابق، ص160.

(3) الطاهر لبيب، الآخَر في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ص192 ـ 193.

(4) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص23.

بإيجاد آليات دقيقة لقراءة الآخَر، وتقليص معرفي للفجوات الحاصلة من جراء السجالات المتراكمة لسنوات من الضغينة.

3. الاستغراب بأدوات غربية

يصوغ حسن حنفي تساؤلاً شبيهاً بتساؤل محمد عابد الجابري في دراسة الأخير عن تكوين بنية العقل العربي؛ حين كان يتساءل: عن إمكانية بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتَصوُّراته ورؤاه[1]. والواقع فإن تساؤلاً كهذا إنما كان يتركز في مجال الثقافة العربية، ومحاولة نقد نظم التفكير التي كانت تحكمها. لكن إذا كان الجابري، والقول لـمحمود أمين العالم، يُطبِّق هذا المنهج على دراسة العقل العربي، أي على الأنا العربية، كشفاً لثوابتها المعرفية، فإن تساؤل حنفي يسعى لتوجيه هذا المنهج صوب الحضارة الغربية، أي الآخَر وليس الأنا[2]، مع إدراك جهامة ما يكتنف الفكر العربي وهو يتناول الفكر الغربي بالنقد، فما يزال الأول يعاني من مُشكلة الهوية، واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء العربي والإسلامي والشرق أوسطي... الخ.

لذلك في وسع المفكرين العرب أن يستأنفوا ما ابتدئوه من محاولات نهضويةٍ في القرن الماضي، عبر السبيل عينه الذي قطَعَهُ الآخَر على طريق النهضة[3]. وبناءً على ما سبق، يسوغ إبدال عبارة الجابري، في أعلاه، باستعارة تساؤل شرابي عندما يقول: «هل يُمكن الدخول في الحداثة بوساطة لغة غير حديثة، لغة ما زالت في مرحلة ما قبل الحداثة، بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟»[4]. وللخروج من ملابسات ذلك لا بد من دراسة التراث العربي ابتداءً، والانتقال إلى دراسة الآخَر الغربي عبر مقتربات نظرية وبحثية رصينة. لكن كيف يتسنى للعرب ذلك؟

يُدلي أركون برأيه في هذا الموضوع، فيقول: إن الاستشراق أراد تشكيل مجال

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009، ص5.

(2) محمود أمين العالم، الاستغراب.. مشروع حسن حنفي الحضاري، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، مصدر سابق، ص167.

(3) عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص44.

(4) هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر سابق، ص85.

معرفي متمحور حول الكتابات المُقدَّسة، وحاول تكديس معلومات ومعارف تقنية هائلة، لكنه امتنع عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المراد تكريس جهوده لدراستها. لذلك يرى أركون: أن الخطابات الإسلامية تنجح أكثر من الاستشراق في ما إذا حاولت ذاتها تحليل الواقع العربي وتفسيره من خلال تشخيص المعارف الإيديولوجية التي لم تنهض بأية دراسة عِلمية مطابقة ودقيقة، فمن المهم «بلورة إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العِلمي في المجال الإسلامي»[1]. ولكي يحصل التقدم في البحث فلا بد من هدم وإعادة بناء التصورات السابقة.

بيد أن الهدم أو القطيعة مع المناهج التراثية لم يتحقق، ولما يزل التراث يُمثِل الثابت المعرفي الذي لم يتخل الفكر العربي الراهن عنه. إن القطيعة هي الأداة اللازمة لنقد التراث والعقل العربيين، وبناء سُلطة معرفية تضارع سلطة الاستشراق التي تطورت وتفاعلت مع ثورات العلوم والمناهج، فمنحت المُستشرق سُلطة معرفية بما تقرره مناهجها وطرق التفكير السائدة. لذلك يفرض الاستشراق ذاته معرفياً في ظل هذه المناهج، قبل أن يصوغ نظرية في الايدولوجيا. وفي ضوء ذلك يتعذَّر مواجهة الاستشراق من دون بناء وتأسيس ثورة منهجية داخلية، بمقدورها إسعاف وتنضيج العقل العربي. وعند ذاك يتأسس نقد الاستشراق على عقل عربي نقدي، أساسه التحرر المنهجي الذي لا يتحقق أيضاً باستعارة المناهج الغربية، في مقابل إهمال المدونة المفاهيمية لمنظومة التفكير العربية، إنما يتحقق بالعمل على تأسيس هذه المنظومة، وتأصيل عناصرها الذاتية، مع شرط العمل بفكرة القطيعة مع التراث، التي تُمكِن من استلهام مفاهيم الغيرية.

لأجل ذلك يستعين حسن حنفي، في تفكيك بنى الآخَر، بمصطلحات الآخَر ذاته، من مثل الأنا والآخَر، الذات والموضوع، مُركَّب العظمة، عقدة الخوف، الايدولوجيا، الطبقة، البنية، الوعي، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية، وغيرها مما يحيل على واقع مفاهيمي يتعذَّر إيجاد سماته في خصوصية التراث العربي ـ الإسلامي القديم[2]. فالإسلاميون العرب مثلًا؛ لم يكترثوا بتطبيق النظريات والمنهجيات

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص261.

(2) يُنظَر: صلاح قنصوة، قراءة مختلفة لعلم الاستغراب، مصدر سابق، ص220.

الحديثة في القراءة والتأويل، ولم يُنضِّجوا مفاهيم تساعد في التفكير العِلمي السليم باستقلالية عن المفاهيم الغربية، كما لم تكن المفاهيم العربية ـ إن وجدت ـ لتتكامل مع المفاهيم الغربية. وبهذا المعنى، لم تؤَسَس عربياً نظرية في النقد، ولم يُحدَد موقع ودلالات النقد أداةً ومفهوماً، فلا توجد لدى العرب في الوقت الراهن، حسب أركون، كتابات عِلمية بحجم كتابات ريكور أو غيره من كبار الفلاسفة أو المُفكرِين الغربيين[1]. ويعاني العرب، فضلًا عن ذلك من إهمال المنهجية الفيلولوجية (فقه اللغة المقارن) ـ التاريخية القديمة التي لم تطبق على التراث العربي ـ الإسلامي كما طبقت على التراث المسيحي طوال أكثر من قرن ونصف القرن. إن مثل هذه المنهجية لم تطبق على التراث الإسلامي في النتاجات العربية، وقد طبقت عليه فقط في أعمال المُستشرقين الكبار وباللغات الأوروبية كالألمانية والفرنسية والانكليزية.

إن تأكيد هذه الخصوصية والسعي لتنميتها وتعميقها لا يتم دون استيعاب التراث العربي القديم استيعاباً عقلانياً نقدياً. يقول الجابري في هذا السياق: لم يعانِ المفكرون العرب من غياب محاولات رائدة حصلت، وانقطع التواصل معها مثلاً، أو عدم المُراكمة عليها حسب، بل إنهم يعانون من آثار هذا الغياب وانعكاساته على الموضوع ذاته. لقد «كرّس العرب جهدهم في المائة سنة الماضية لتَصوُّرات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمُختلَف فروعها، ما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يساروية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل إيديولوجية ظرفية، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن تكتشفه أو تبرهن عليه»[2]. ولابد إذن من تمييز تلك القراءات العربية الإيديولوجية المتعددة، عبر حسم القراءة العقلانية للتراث، واستثمار آخَر إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية في الغرب لنقد بنيان العقل العربي ـ الإسلامي.

يُطرَح اليوم مفهوم الإسلاميات التطبيقية في مقابل مفهوم الإسلاميات الكلاسيكية (دراسات الاستشراق)، ومن المفترض أن ثمة نظرة جديدة تأتي من

(1) محمد أركون، (الإسلام، أوروبا، الغرب)، مصدر سابق، ص197.

(2) يُنظَر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص5.

داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، إذ أن كتابات جمة تركزت في القرن التاسع عشر حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية، كتبها سياسيون وعساكر ومُفكِرون وإداريون استعماريون وتبشيريون وأساتذة جامعيون. بيد أن مهمة الإسلاميات التطبيقية لا تتلخص بإنتاج الدراسات الموثقة والمحقَقة، كما كان يفعل باحثو الاستشراق، إنما تنفتح على طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ومحاولة تفسيرها والسيطرة عليها، وحلها (إذا تسنى لها ذلك طبعاً)، عبر المسار العِلمي والمنهجية العِلمية. وهذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية؛ إنها تريد من جهة أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لتتعرف إلى مشاكلها القديمة والحديثة، وتريد من جهة أخرى إثراء البحث العِلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلَّباته النظرية[1].

يتجه المسعى نحو هذا الاتجاه، لأن الاستشراق جاء مُحّملاً بايدولوجيا البحث العِلمي، أو المذاهب السياسية التي عاصرته، على وجه الخصوص الفلسفات الوضعية، والتاريخية، والعنصرية، أما الدراسات الشرقية، ومن ضمنها المعنية بدراسة عِلم الاستغراب فإنها تحاول أن تستفيد من مُعطيات المعرفة المُعاصرة عبر مناهج مُختلِفة مثل مناهج اللغة وتحليل التجارب المعيشة وإيديولوجيات التحرر الوطني[2].

مع ذلك يبقى الاستشراق بحسبانه إستراتيجية غربية تعبيراً عن فاعلية ذاتية، تتم من طرف واحد حسب، من دون مُنافسة، وتظل الإسلاميات التطبيقية دون أهداف واضحة، قابلة للتحقق في بيئة الشرق، الذي هو، في المقابل بيئة لم تتهيأ شعوبها لأبسط عناصر المواجهة.

هكذا، وبوصفه مُعطى استعمارياً، لعب الاستشراق دوراً مركزياً في تمثيل الشرق عبر تَصوُّرات نمطية صيغت في نصوص مُختلِفة حسب مرجعيات مدونيها ورؤاهم، ومثَّلت في الأخير عملاً جمعياً غربياً، امتلك حججه «الصارمة» التي بدت

(1) يُنظَر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص275 ـ 276.

(2) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1999، ص187.

كما لو أنها عقائد ويقينيات مُلزِمة. فأسهمت النظرة الذاتية الأحادية للخطاب الاستشراقي، على الصعيد السياسي، في مركزة التَصوُّر الغربي عن الآخَر الشرقي/ العربي، بقصد معرفته، أو تقديم معرفة به، وإنتاج مبررات إخضاعه واحتلاله، وكان الغرض من وراء ذلك تمثيله وتأهيله على وفق القيم الحضارية الغربية. وبقدر ما كان الخطاب الاستشراقي ينطوي على جهود بحثية ترقى إلى العِلمية والموضوعية، فإنه وقع عملياً في تحيزات كامنة، واستطرادات أملتها التراكمات التاريخية الذاتية المختزنة لدى الغرب عن الشرق، الذي مثّل ههنا؛ تراكماً ثقافياً وقيمياً، أسهم في صناعته عدد غير قليل من الرحالة والقناصل والمبشرين والمدونين الرسميين وغير الرسميين، الذين نقلوا صورة عن الشرق بدت أقل تعبيراً عما هو عليه في الواقع. وهو ما جعل الشرق، من منظور غربي، ذاتاً مُتشكِّلة ومخترعة، تُهيئ لبناء إستراتيجيات تقف في مُقدِمتها إستراتيجيات الاستيلاء والتملُّك والهيمنة.

هكذا، كانت ولا تزال رؤية الشرق للغرب أو صورة الغرب كما يُصوّرها ويراها الشرق تُمثِل تمظهراً حياً لدورة التاريخ الحضارية عموماً، فقد سبق إلى موضوع تمثيل الآخَر دولٌ وحضارات، كانت من ضمنها الحضارة الإسلامية التي نظرت إلى الغير نظرة تخفض من قيمة الآخَر فأسقطت أحكاماً على الروم والفرس والصقالبة والترك والسود وسواهم.

ولا تزال نزعة التمثيل تدفع بباحثين عرب إلى قراءة الآخَر الغربي والزعم بإمكانية إخضاعه عبر مقولة الاستغراب، تعبيراً عن التعويض الذاتي الناتج عن السلب الثقافي، الذي وُظِّف بوصفه فرضية مقابلة للاستشراق، وحضوراً افتراضياً لـالأنا العربية، تُعيد معه مركزتها عبر تمثيل آخَرها الذي أُريد له تحقيق ذلك في الواقع من دون أن تتوفر المقدرة المادية لدى الأنا العربية على جعله مجالاً عملياً للهيمنة. وهكذا، مَثَّل الاستغراب نزوعاً سيكولوجياً ذاتياً عملت على تحفيزه الأسباب المعلومة التي أنتجها احتلال الغرب للشرق، الذي أُريد بوساطته إعادة الاعتبار للذات العربية وتأسيس منظومة تمثيلية مُضادة تعمل على محو الصدوع التي خلفتها الهيمنة الغربية، وصنع توازن نسبي لها في الأقل بين عالمَين ثقافيَين غير متماثلَين، وتوظيف مقولة ذهنية (=الاستغراب) بأمل جعلها مقولة واقعية.

القِسم الثاني
صُوَر الآخَر العَلماني

ما يزال يُمثل مفهوم العَلمانية في العالم العربي مدار بحثٍ متشعبٍ في الأوساط الرسمية وغير الرسمية؛ صُناع القرار والجامعات ومراكز الأبحاث ووسائل الإعلام والنُخب والجماهير، وما يزال يُنمّي حوله سجالاً فكرياً غير منقطع سواء بالمع أم بالضد في سياق محاولة شاملة لإعادة النظر في علاقة الإنسان بالوجود، ليس على الصعيد الفلسفي المجرد حسب، بل على الصعيد السياسي أيضاً، لتحديد أصل ومصدر السُلطة التي تحكمه وطبيعة شرعيتها ونوع علاقته بها وموقعه منها ومواقفه إزائها، وأي من السُلطات التي ينبغي الإيمان بأحقيتها في الحُكم والخضوع لمتطلَّباتها.

لقد سبق أن انقسمت السُلطة الشمولية التقليدية في أوروبا ومنذ انتشار المسيحية فيها إلى قِسمين اثنين، ديني ومدني، وحاول القِسم المدني/الزمني منذ عصر النهضة، حتى قبله أيضاً، أن يصنع هامشاً عريضاً لفعالياته على حساب الديني، ليبدأ الاهتمام منذ ذلك الحين بصيرورة تطور الإنسان وإخضاع الأشياء عبره لمقاييس المنطق والعقلانية. فوضعت مرحلة العَلمانية حداً لتلك الحقبة الوسيطية التي تجلى فيها حضور اللاهوت في الحياة الاجتماعية، ليحصل الانتقال عملياً، ومنذ ذلك الحين، من أنموذج السُلطة الحاكمة ذات الطبيعة والشرعية الدينية إلى أنموذج السُلطة الحاكمة بشرعية مدنية.

وحاول رجال السياسة الغربيون في القرن التاسع عشر أن يُدخلوا على الواقع السياسي والاجتماعي للبلدان العربية مفاهيمَهم عن العَلمانية والدولة والمجتمع، لتمارس تلك المفاهيم تأثيراتها على بعض التيارات الفكرية العربية في سياق

تعرّف الأخيرة إلى صور الآخَر الغربي، بيد أنها ظلت تأثيرات محدودة لم تقترب من نُسَخها الأصل[1]. وبما أن العَلمانية فكرة حديثة وَفدت إلى الثقافة العربية، فأنها لها مصادرها ومرجعياتها الخاصَّة غير العربية، فهي تستبطن قصداً وسياقاً تداولياً خاصاً بها أيضاً، ولها بنيتها الإشكالية وشروط اشتغالها ومنطق تَشكُّلها وظروفها البيئية التي وُجِدَت ونضجت وتبلورت فيها (منظومة الأطر المرجعية)، حتى صارت مع مرور الوقت فكرة قابلة للترحيل وعابرة لحدودها المكانية والزمانية. وبالطبع مع إدراك أن «كل مفهوم متنقل يفقد عناصر كثيرة من الدلالة الأولى التي أعطيت له عند بداية ظهوره ونشأته بالضرورة، ليكتسب، في الوقت ذاته، عناصر دلالية أخرى جديدة، وقد تُناط به في أغلب الأحايين مهمة القيام بدور غير ذلك الذي كان له في البدء، ومقاربة مُشكِل آخَر (مُشكِل الاستنبات) من طبيعة مُختلِفة»[2].

ولابد من توضيح الكيفية التي كوَّن بها العقلُ العربي صورهُ الفكرية الخاصَّة عن الآخَر الغربي في تجليه العَلماني، لأن العَلمانية مقولة الآخَر التي تسللت في ظرفية معينة إلى الذات العربية على تنوعها، الأمر الذي يلزم البحث عن جدوى استنباتها في البيئة العربية.

أولاً: تَمثُّل العَلمانيين العرب للعَلمانية

آمن العَلمانيون العرب بإمكان إيجاد أرضية للعمل الثقافي والفكري المشترك تحتكم إلى ما هو دنيوي، وتنفتح على ما هو ثقافي دعامته العقل، فقد رأى كثير منهم في ذلك فُرصاً متاحة للتعايش تُخرِج مجتمعاتهم من دائرة الاحتراب والتنابذ. وإذا كان العَلمانيون قد اتفقوا على وفود العَلمانية مُصطلحاً ومفهوماً وتطبيقاً من خارج النسق الثقافي العربي، فقد اتفقوا أيضاً على ضرورة

(1) من الضروري الإشارة في هذا السياق إلى أن نصوصاً عادة ما يتم تكوينها من مواد تختلف عن تلك التي تقوم بتمثيلها، فليست التمثيلات المعرفية صوراً تتطابق حرفياً مع الأشياء التي تُمثلها، وليست مجرد انعكاسات أو تسجيلات أو نسخ، أو مجرد صور مطابقة شفافة لواقع ما موجود سلفاً. يُنظَر: دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية، مصدر سابق، ص183.

(2) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المُعاصر (أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ص24.

تبنيها والعمل بمقتضاها، وعياً منهم بما توفره من شروط النهضة الحضارية للمجتمعات التي تبنّتها وطبقّتها. ذلك يتَعيّن على العَلمانيين العرب تحديد البيئة والظروف الصالحة لاستنباتها، وإمكانية إعادة تفعيلها على نحو تكاملي بعيداً عن احتمالات الخلط والتعارض.

1 ـ العَلمانية فضاء لشراكة المُختلِفين

لعل أحد ابرز خصائص الدولة المدنية منح طوائف وأديان المجتمع الواحد فُرصاً متساوية للعيش، والشعور المشترك بالمواطنة، إذ تَكفل ذلك دساتير الدول المدنية التي تطوَّر العمل الدستوري فيها مع الوقت. ويَفترِض العَلمانيون أن الوضع الطبيعي للدولة المدنية الحديثة هو وضع التعدد في الإيمان الديني والمذهبي عند أعضائها، وفي هذه الحال فإن ثمة مخاوف من أن الدولة التي تؤسس نفسها على الدين في جانب من سلوكها، لا مناص من أن تمارس الظلمَ والقهرَ فضلاً عن الاستبداد، حتى لو ادعت التزامها بالعدل الإلهي، لأنها وهي تتماهى مع سُلطة دينية أو مذهبية دينية معينة توظف الديني لإقصاء الخارجين عنه[1]، أولئك الذين لا يؤمنون بسيادة وعلوية السُلطة الدينية، ويفترضون فضاءً آخَر للعيش المنفرد أو المشترك بما يرتب لديهم موقفاً عدائياً من أية أيديولوجية دينية أو مذهبية مخالفة لمعتقداتهم مهما حملت من الادعاءات بشرعية حُكمها، وما يقتضيه من طاعة المُختلِفين معها وخضوعهم لها.

طُرِح مطلب العَلمانية في الولايات العربية العُثمانية ذات الأقليات الدينية غير المُسلمة (المسيحية بصفة خاصَّة)، وكان الذين طرحوه مُفكِرين مسيحيين من بلاد الشام، عندما كانت تلك الولايات يومئذ خاضعة للدولة العُثمانية، وكانت تحكم إمبراطورية واسعة باسم الخلافة الإسلامية[2]. كان المسيحيون العرب الذين نادوا بالعَلمانية يومئذ يريدون التعبير بكيفية متواضعة عما عبَّر عنه بقوة

---

(1) يُنظَر: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص106.
(2) أبو خلدون ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985، ص130.

وصراحة مُفكِرون عرب آخَرون حينما حملوا شعار «الاستقلال عن التُرك»، فقد التقى الشعاران أو التياران بشعار واحد وتيار واحد هو ما عُبِّر عنه بتيار «العروبة» أولاً، ثم بـ«القومية العربية»، فارتبط شعار العَلمانية في العالم العربي ارتباطاً عضوياً بشعار «الاستقلال عن التُرك»[1]. واستمر طرح شعار العَلمانية بعد استقلال الولايات العربية وتحولها إلى دول، وشعور الأقليات غير الإسلامية فيها بأن الدولة العربية الواحدة التي بدأت تتصاعد الدعوة إليها، ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المُسلمين، ما قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً إبان الحُكم العُثماني. لذا نشأت أول بذور إشكالية العَلمانية، عندما صار بالنسبة إلى سمير أمين: «من الصعب تَصوُّر إعادة بناء دولة لا سُلطة فوق سُلطتها وذات سيادة مُطلقة ما لم تُغيَّر أسس عمل هذه الدولة ووظائفها وموقعها في المجتمع والنظام الاجتماعي العام، أو تُدمّر السُلطةَ السيادية التي ينميها الدين، والتي تجعل من الانتماء للجماعة الدينية والولاء للقوة الإلهية أسبق على الولاء للسُلطان السياسي والقوة المادية»[2].

لقد ظهرت وراء الدعوة للعَلمانية في العالم العربي مخاوف من ممارسة الاضطهاد على المُختلِفين مِلّياً، عبر جهات «دينية» لا تُعنى بالحريات التي يتضمنها دستور مدني جامع، فالسُلطات الدينية التي تتمتع أيضاً بسُلطة سياسية تميل في الغالب إلى اضطهاد مخالفيها من أتباع الأديان، أو حتى المذاهب الأخرى في إطار الدين الواحد، وتتجه بخلاف الغاية المرتجاة من الحُكم والقائمة على صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور. بذلك يكون غرض الحكومات؛ مُناقضاً لغرض الأديان[3]. وفي المآل يعزو فرح أنطوان تضارب الغايات هذا إلى: «الجذر المُغاير

(1) محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص ص103 ـ 104.

(2) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1996، ص39.

(3) يشير أركون إلى أن مكانة المختلف دينياً لا تساوي مكانة المعتنق للإسلام. وينسحب الأمر ذاته على تَصوِّر المسيحية واليهودية عن الآخرين، فاللاهوت الديني الذي تشكل في القرون الوسطى يعطي الأولوية لمن ينتسب إلى الدين السائد بعدئذ يجيء دور الآخرين، وتصنف مكانتهم طبقاً لقوانين الشرع الديني المعروف. محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص318.

لكل من نظامي التفكير الديني والدنيوي، إذ تُصبِح الحقيقة مُطلقة من مُنطلَق الوعي الديني، بينما يفترض الوعي المدني نسبية الحقيقة دائماً»[1]. وقد بلغت حدة المشاعر والتوترات الدينية والمذهبية في لبنان مثلاً ومنذ القرن الثامن عشر إلى اليوم حدودها القصوى لدرجة أن العَلمنة باتت الحل الوحيد لها، نظراً للتمايز المذهبي، والدعاوى بامتلاك كل طائفة المقدرة على إعلاء قيمها[2]. ويؤشر أركون على الدور الواضح الذي لعبه المسيحيون على نحو مبكر في هذا الشأن، وتجلى في وجود جماعتين دينيتين متعادلتين في العدد تقريباً كانتا قد شكّلتا وطوّرتا رؤية شاملة عن نفسيهما، كل على حدة[3]، فيصبح استدعاء العَلمانية، هو الحل العملي لمُشكلة الانقسام.

غير إن الواقع التاريخي، برأي هاشم صالح، يؤكد على أن الموارنة ليسوا أكثر عَلمنة من غيرهم، لا من المسيحيين ولا من المُسلمين، فإذن ليس للمسيحية الشرقية الموقف نفسه أو التراث نفسه كالمسيحية الغربية في ما يخص مسألة العَلمنة[4]. كانت العَلمنة انجازاً غربياً ملازماً للتاريخ السياسي والاقتصادي هناك، وإن الرغبة في جعل العَلمانية حلاً في البيئة العربية الإسلامية جاءت نتيجة تأثر بعض المُفكِرين التنويريين العرب بإيديولوجية التنوير الغربية، ما دفعهم لمحاولة تقليدها والنسج على منوالها كما فعلت كثير من النُخب الثقافية والسياسية المشرقية أو العربية التي تعاملت مع الآخَر الغربي بوصفه العالم والأفق الحضاري أو المثال والأنموذج في النهوض والإصلاح والتقدم والتنمية والتحرير والتغيير والتفكير والتعبير بدءاً من «أتاتورك إلى بورقيبة، ومن شبلي شميل وقاسم أمين وطه حسين إلى شعراء الحداثة وكتّاب ما بعد الحداثة»[5].

(1) مقالة فرح أنطوان في الفصل بين السلطتين المدنية والدينية عن كتاب: مجموعة مؤلفين (من أديب اسحق والأفغاني..إلى ناصيف نصار)، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص73.

(2) Geoffrey Barham Leavy and Tariq Modood، Secularism، religion and multicultural citizenship، Cambridge university press، Cambridge، reprinted 2010، p.194.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص279.

(4) المصدر نفسه، ص278.

(5) علي حرب، العالم ومأزقه، مصدر سابق، ص67.

كان للتأثر بالمصادر الاشتراكية دوره هو الآخَر في دفع العرب من أبناء الأقليات الدينية، وحتى المُسلمين منهم أيضاً إلى تبني الطرح العَلماني. كانت الأفكار الاشتراكية حينها عابرة لمفهوم الانتماء الأقلوي أو الديني الذي يكون سبباً فاعلاً للبحث عن حل تعايشي للنُخب آنئذ.

يعزو شريف حتاته ومحمد سبيلا، توجه الاشتراكيين العرب الرواد من الماركسيين والقوميين نحو العَلمانية إلى ما اعتقدوه فيها من القُدرة على صنع أفق عابر لمفهوم الانتماء إلى طائفة أو إلى هويات أقلوية أدنى من الهوية الوطنية الجامعة، ما أفرز نُخبة من المثقفين الذين كانت لهم قناعات شخصية بالعَلمانية أو في الأقل، قناعات بضرورة إبعاد الدين عن الممارسة السياسية[1].

إن الحاجة للعَلمانية في البلاد العربية لا تعود إلى مسائل الإيمان والاقتناع فحسب، إنما تعود أيضاً والقول لـتُركي الحمد؛ «إلى إنها تُمثِّل حلاً عملياً لمشاكل يكون ضررها عاماً الجميع»[2]. لكن المُشكلة في المنطقة العربية؛ إن المفاهيم تأتي ويدور الصراع حولها من دون أن تكون لها صلة في الحياة الاجتماعية، أو أن تُفرَض بمضامينها المكانية والزمنية المُختلِفة في إطار اجتماعي لم يسغها بعد.

إن الدعوة للعَلمانية عربياً نشأت في ظل خصوصية اجتماعية مُغايرة تماماً للخصوصية الاجتماعية التي نشأت فيها الدعوة لها في أوروبا، إذ لم يحدث تطور اجتماعي أو اقتصادي عربيين، ولم تنشأ طبقة «رأسمالية» أو «برجوازية» عربية دخلت في صراع قوي مع الإقطاع لتحقيق مصالحها وضمان سيطرتها على واقعها الاجتماعي لبلوغ قيم العَلمانية[3]. ولعل المتأمل لتاريخ بعض التجارب العَلمانية العربية يلحظ أن بعض الاشتراكيين والشيوعيين العرب عاشوا هذا المشكل التاريخي والبنيوي، ومن ثم تحديد موقفهم الوجودي من الدين وامتيازاته لم يكن

(1) حوار مع: محمد سبيلا، العَلمانية غير ذات معنى وغير واردة في مجتمعات تقليدية ذات عمق ثقافي ديني، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، العَلمانية مفاهيم ملتبسة، مصدر سابق، ص222.

(2) تُركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص172.

(3) حوار مع: محمد سبيلا، العَلمانية غير ذات معنى، مصدر سابق، ص222.

مطابقاً للموقف الوجودي الغربي من الدين والمؤسسة الدينية[1]. وإن الذي حصل هو توظيف تصورهم عن العَلمانية في بيئة ثقافية ذات طبيعة إسلامية.

وثمة على الجانب الآخَر أيضاً برزت مخاوف لدى بعض المُفكِرين الإسلاميين العرب مما تنطوي عليه الدعوة للعَلمانية من نوايا تفكيك الآصرة بين العروبة والإسلام، وتجريد العروبة من رصيدها الإسلامي، وهو الموقف الإيديولوجي الذي آمن به الإصلاحيون الإسلاميون العرب الذين رأوا في العروبة حاضنة للفكر الإسلامي، ورأوا في الإسلام مادة العروبة، خشيتهم من تستر الدولة المدنية العربية وراء دولة دهرية معادية للدين، تضمر نزوعاً طائفياً إقصائياً. يقول هشام جعيط: «كان الرأي السائد هو مكافحة كل إرادة منظمة واعية مجبرة من الدولة أو الطوائف المؤثرة غايتها إخلاء الضمائر من الدين وإعاقة الشعائر»[2]. والواقع ان العَلمانية على الرغم من تلك المخاوف الموضوعة لم تكن تستهدف الدين بهذا التبسيط الذي يجري تداوله في المجال الشعبي العربي كي يحصل الفصل بين السُلطتين الدينية والدنيوية، وذلك يعني أن مسألة العروبة لم تكن مسألة إشكالية في السجال الدائر[3]. لعل العَلمنة على عكس ما تبدو عليه في التلقي العربي لم تكن تعني فصل الدولة عن الدين فصلاً تعارضياً كما كرست ذلك الدولة الفرنسية على سبيل المثال، أو كما يُفهَم موضوع الفصل المنقول إلى اللغة العربية، إنما بتعبير غليون؛ فإن العَلمانية تعني فصلاً استقلالياً لا يصنع تعارضاً بينهما.. ولقد أحدث نشوء دولة حديثة قائمة على المبادئ السياسية الجديدة التي تعطي للفرد مكانة أساسية في بناء النظام الاجتماعي قطيعةً تاريخية مع المفاهيم والقيم الدينية المتعلقة بتنظيم شؤون الجماعة المدنية[4]. والواقع لا توجد ملامح بارزة لمثل هذه القطيعة في أنموذج الدولة العربية في بدايات القرن العشرين. ربما ما كان يوصف بنوايا

(1) حوار مع: محمد سبيلا، العَلمانية غير ذات معنى وغير واردة في مجتمعات تقليدية ذات عمق ثقافي ديني، مصدر سابق، ص223.

(2) عن: تُركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية، في منظور الخطاب العربي المُعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2006، ص180.

(3) يُنظَر: عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العَلمانية والإسلام، دار الفكر، دمشق، 1999، ص71.

(4) برهان غليون، من العلمانية إلى العَلمنة، مجلة الآداب، بيروت، عدد 10 ـ 2007/11، ص19.

تفكيك الآصرة بين العروبة والإسلام هو نوع من الفصل الذي كانت تقف ورائه مخاوف من خطر دائرة الديني وتأثيرها المتوقع على حساب تأثير ما هو دنيوي صرف. ويكمن الخطر المتوقع من ذلك في أن تجعل الدولة الدينية من الدينَ أساساً شاملاً لجميع ميادين الحياة، في إطار الدولة القومية، وبالنسبة إلى بلقزيز فإنها «تجتاف السياسة بوصفها مظهراً من مظاهر الحياة العامة، وتدّعي أن اللّه يتدخل في تفاصيل الحياة كافة بما فيها السياسة»[1].

كما يذهب عبد اللّه العروي مذهباً مُغايراً في هذا الشأن، عندما يقول: كان على الفقهاء حينها أن يُظهِروا ارتباط العدل بالشرع وأن يجعلوا التقدم منوطاً بالاثنين، لكن العدل افترق عن الشرع لمدة طويلة في التجربة السياسية الإسلامية، وها هي التجربة الأوروبية تدل على ارتباط العمران بالعدل، بذلك يرى الإسلاميون إلى ضرورة ألاّ ينزوي الشرع ويُشطَب من المعادلة الإنسانية، إذ هو الخطر الذي كان يخشاه علماء ذلك الوقت، ما حدا بهم إلى أن يربطوا ما بين العدل والشرع، للمحافظة على معالم الدين[2]. من هنا نودي بأن الإسلام دين ودولة بصرف النظر عن دقة ما ذهبوا إليه من الناحيتين الوظيفية والإجرائية.

ويستشهد عبد الرزاق عيد في هذا الصدد، بمقولة لـفرح أنطوان حول وظيفة الشرائع الدينية، مؤداها: «إن الأديان إنما هي دين واحد يُعلِّم بعض المبادئ العامة، والثابت فيها هو المبدأ الخُلقي، أما الشرائع الدينية فلا قيمة لها بذاتها، فما هي إلا وسائل لغاية، وإن الطبيعة البشرية واحدة في نظر جميع الأديان، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضاً، حتى إن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق، وهذا الأساس من أسس العَلمانية هو أساس التساهل والتسامح»[3]. ما يجعل ذلك من مرجعية الدولة التاريخية عند معظم العَلمانيين العرب مجالاً ثقافياً وتاريخياً يسمح بتعايش المُختلِفين، من دون التعدي على تاريخية مكون من المكونات الأساسية لهذه المرجعية.

(1) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سابق، ص104.
(2) يُنظَر: عبد اللّه العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط8، 2006، ص135.
(3) يُنظَر: عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العَلمانية والإسلام، مصدر سابق، ص55.

2 ـ البيئة النظرية العربية للعَلمانية

يبدو للوهلة الأولى صعوبة تبيئة الصور السياسية والفلسفية المتأتية من توريد القوة الاستعمارية وإدخالها في نسق ثقافي مُختلِف عن نسقها الخاص، ولِما يترتب عليها من خلط يسهم في تفاقم المُشكلات المطروحة بدلاً من حلها. وتتبين الصعوبة أكثر إذا ما أُخذ بعين الاعتبار دور العوامل الخارجية في الحيلولة دون قبول العَلمانية في البيئة العربية، إذ يرتبط فهم توجهات الفكر العربي ونماذج إبداعه بفهم الموقع الذي يحتله العالم العربي والثقافة العربية في المنظومة العالمية الأكبر، والآثار الخاصَّة التي كانت نصيبه من الأزمة الشاملة والعامة. وهو ما يتعذَّر معه فهم تحولات الفكر والمجتمع العربيين من خارج أزمة الحداثة وأزمة النظام العالمي أيضاً[1].

ومن ثم فإن فهم طبيعة مفهوم العَلمانية بوصفه مفهوماً وافداً، وإمكانية استعماله في الفكر السياسي العربي يقتضي على حد تعبير كمال عبد اللطيف: معرفة نظرية تاريخية ونقدية بالكيفية التي نشأ فيها الفكر السياسي النهضوي، ومعرفة تاريخية ونقدية بنظام هذا المفهوم في سياق الفلسفة السياسية الليبرالية، لفهم الثوابت والمتغيرات التي أنضجت وجوده النظري التاريخي عبر صيرورة تطوره[2]. ولا بد هنا من التذكير بحقيقتين تاريخيتين[3]:

ـ الأولى: إن العقل العربي لم يسهم حتى بداية القرن التاسع عشر في بلورة الحداثة التي ولدت وتَشكَّلت كلياً خارجه.

ـ الثانية: إن بلوغ المعرفة والنهضة؛ يُحتّم على المُفكِرين العرب مراجعة حداثة العصر الكلاسيكي الممتدة منذ القرن السابع عشر حتى منتصف القرن العشرين تقريباً.

وينطوي المجموع المتفاعل لهاتين الحقيقتين على دعوة لهؤلاء المُفكِرين

---

(1) برهان غليون، العرب وتحولات العالم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2005، ص263.

(2) كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص52.

(3) يُنظَر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص322.

لإعمال العقل، وإفراد هامش عريض له لإعادة النظر بما كان يُعَد من المُسلمات، ومن ثم الاستفادة من مراجعة التجربة وليس استنساخها، ليتسنى في المقابل تقويض التابوات أو المحرمات التراثية المتراكمة على مدار الأجيال والقرون، ثم إعادة موضعتها في فضاء المعقولية الذي دشنته الحداثة العِلمية والفلسفية في الغرب منذ عصر النهضة حتى اليوم، للتمكن من تبيان الفرق بين المقولات التراثية ومقولات الحداثة، ويُمكن عندئذ تجاوز الرواسب التراثية[1].

لقد حكم التفاوت التاريخي جانباً أساسياً من طبيعة العلاقة بين الأنا العربية والآخَر الغربي، فثمة مسافة زمنية تبلغ أربعة قرون في الأقل تفصل مسار حركة العقل السياسي والفلسفي الغربي عن مسار حركة العقل السياسي والفلسفي العربي، حيث راح العقل في أوروبا يتحرر طوال هذه الحقبة على يد سبينوزا وديكارت بدءاً من القرن السادس عشر أو السابع عشر. ويتأسس على قواعد جديدة غير التي كان يعرفها سابقاً، وبدءاً من تلك اللحظة، تحرر الروح والعقل تدريجياً، ليس على أيدي هؤلاء فحسب، بل وأيضاً على أيدي؛ فولتير وديدرو وروسو والموسوعيين وايمانويل كانت، وهوبس وبيكون ولوك[2].

وهؤلاء أسسوا لجعل التشريع وسن القوانين مسألة بشرية، فما كان على الإنسان إلا ليصبح هو معياريته الخاصَّة، مستقلاً عن كل معيارية خارجة عليه. ويبدو أن هذه العقلانية هي التي أمَّنت للآخر الغربي تفوقه عملياً على شعوب الأرض.

لقد انتقلت أوروبا من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي، ومن خلال هذا الانتقال صار يُمكن للمجتمعات الأخرى، ومنها المجتمعات العربية، في الأقل؛ أن تَتمثَّل فاعلية المفهوم في بيئته الجديدة، مع ضرورة الوعي بأسبقية التطور الزمني لمفهوم العَلمانية في أوروبا على ما سواه. وفي ضوء ما تم انجازه أوروبياً، وتساوقاً مع الشروط الحضارية للحداثة، وأسس الفلسفة الليبرالية الوافدة، يُمكن إعادة النظر في مفاهيم العَلمانية، وثوابتها ويقينياتها التي

(1) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص33.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986، ص، 43 ـ 106.

تعرَّف إليها المُفكِرون العرب على اختلافهم في نهايات القرن التاسع عشر، وتأمُّل ملائمتها للبيئة الثقافية العربية ذات السمات الإسلامية الغالبة، ومن ثم الحديث باسترخاء عن مفهومها، بدلاً من التشنج والاستعداء وافتعال المعارك غير المبررة.

والواقع إن المُشكلة في العالم العربي لم تُحَل على نحو ما حُلّت في أوروبا، إذ لم تُحسَم المواجهة بين تيار العقل أو الفكر التنويري والمؤسسة الدينية التقليدية، وإن ما حصل عربياً، هو؛ نوع من القفز على المشكلة بدلاً من حلها، في حين امتلك الغربيون الوقت الكافي ليواجهوا هذه المُشكلة بنوع من التدرُّج، واستيعاب المراحل الواحدة تلو الأخرى، وعدم الانتقال إلى المرحلة الجديدة ما لم يجرِ استيعاب السابقة، هكذا، حصل التقدم الذي يصعب التراجع عنه أو الانتكاس ضده لاحقاً[1].

لذلك لم يوفق المُفكِرون العرب في بناء منظومة فكرية متراصة ومؤسَّسة على نحو تاريخي، وقد ساهم التخبط في استعارة الصور المُختلِفة العربية والإسلامية، والعربية ـ الإسلامية، والغربية، وتكييفها وموائمتها، في تشويه نسخة الفكر العربي عند بعضهم، وجعلها نسخة تبدو غير تاريخية، بحُكم افتقارها إلى المُعطيات ذات الواقع التاريخي. يقول عبد اللّه العروي: «تُستعار مفاهيم من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية ـ إسلامية دون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي، مثلما تُستعار أيضاً تحليلات ليبرالية غربية وتُزكى بأخرى فقهية سنية وأخرى كلامية اعتزالية وأخرى فلسفية إشراقية... وإن قيمة تلك الحركات، والقول للعروي، تكمن في فعاليتها الإصلاحية، لا في عمقها الفكري»[2]، ما ينعكس ذلك سلباً على دقة التعامل مع المُشكلات المحلية وعلى قُدرة التوصل إلى سمت نظري لمفهوم تاريخي عربي للعَلمانية.

وفي السياق ذاته يقول أركون: لم يَتشكَّل الإطار النظري الفكري للعَلمنة بسبب نقص المراجع التاريخية اللازمة لمعرفة مُشكلة العَلمنة حين دار السجال حولها

(1) يُنظَر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص117 ـ 118.

(2) عبد اللّه العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط6، 2002، ص36.

داخل المجتمعات الإسلامية، فضلاً عن نقص المراجع الفلسفية الملائمة لإتمام هذه المهمة، فالإسلام لم يعرف في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العَلمنة بالطريقة التي تَتشكَّل فيها اليوم، هذا من دون أن يعني أن بيئة الإسلام لم تعش العَلمنة حياتياً[1].

يعتقد محمود إسماعيل أن العَلمانية وجِدَت في التراث العربي ـ الإسلامي، وتحديداً في فكر المعتزلة والعُلماء الطبيعيين التجريبيين، عندما أبان المعتزلة أهمية الإنسان بقبولهم بمبدأ الاختيار الذي يجعل من الفعل البشري العامل المؤثر في التاريخ مقابل الفكر الجبري الذي يجعل من العناية الإلهية مسؤولة عن كل ما يصدر في العالم من أفعال[2]. ويوضح هاشم صالح ما كان يقوله أركون وما يقترب من طرح محمود إسماعيل؛ حين يبيّن أن نجاح تطبيق منهج ما أو مصطلح ما مُبلور في الغرب على حالة خاصَّة في الثقافة العربية يعني إمكانية وجود نقاط مشتركة وبنيوية بين كل الثقافات البشرية[3]. بيد أن ذلك يتطلَّب توفر إمكان استيعاب المنهجية الغربية عن العَلمنة بشكل واف، وإمكان نجاح تطبيقها في التراث العربي ليس كنوع من التبعية للغرب، إنما مشاركة في البحث العِلمي المُعاصر عبر وضع هذه المنهجيات على محك الثقافة والتراث العربيين[4].

تبدو المنظومة المفاهيمية العربية الإسلامية في نهايات القرن التاسع عشر

(1) يُنظَر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص277.

(2) حوار مع محمود إسماعيل: ضمن كتاب، مجموعة مؤلفين، العَلمانية مفاهيم ملتبسة، مصدر سابق، ص91.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص254.

(4) وللإفادة من هذا المعنى فقد شرح أركون في نقطتين أساسيتين: أولًا ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من اطر التفكير والنقد الابستملوجي؛ وثانياً أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل، والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوجمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني. فهذان شيئان مختلفان. فتحليل الخطاب الديني وتفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسمى الخطاب النبوي (أي كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن)، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص5.

غير مهيأة لقراءة الواقع العربي والإسلامي بعِلمية، وإن حدث وجرى تهيئتها لمثل هذه القراءة فيعوزها المقدرة على حل ملابسات ذلك الواقع بما يجعل التعامل مع الاقتباس الثقافي ضرورياً، وبأن يؤخذ من أوروبا ما يستفاد منه لبناء رؤية للتقدم والنهضة. فعندما تدعو الضرورة إلى الانتهال من تلك المصادر فذلك لأن مبدأ أية صلة بفكرة ما إنما هو ما يتحصل من فوائد الفكرة على طالبها: فرداً كان أم جماعة، ومتى ما حصلت المنفعة منها جاز الأخذ بها من غير تردد. وإن المنفعة هنا ليست عرَضاً، إنما الأصل الذي تتفرع منه الأفكار والأعمال[1].

مما لا شك فيه أن العالم العربي ما يزال يعيش واقعاً غير نهضوي، ما يجعل التعامل يصبح خطراً من منظور أركون مع ما يسميه «المنهجية الغربية» أو ما يسميه محمد محفوظ «الاقتباس الثقافي». و«لا يكون مثل هذا الاقتباس فعالاً وذا جدوى، إذا لم يكن هناك مشروع نهضوي ثقافي ـ اجتماعي، لأن الركود الاجتماعي والجمود الثقافي يحولّان الاقتباس إلى أداة هدم للبنى الثقافية الذاتية، بينما، يجعل وجود الحالة النهضوية كل بنى الذات الثقافية يقِظة، ومتحركة في مواجهة عوامل الهدم التي تحملها الثقافات المتغايرة. إلا إن من الأهمية بمكان ألاّ تتم هذه العملية بشكل فوضوي أو بدون ضوابط منهجية واضحة، لأن ذلك يؤدي إلى فوضى مفهومية ومصطلحية»[2]، وازدادت مثل هذه الفوضى بتزامنها مع سيطرة الاستعمار الغربي على غالبية أجزاء المنطقة العربية، حيث ساعد ذلك، والقول لـشريف حتاته، في تعويق الأفكار العَلمانية، وساند الطبقات الإقطاعية في أول الأمر، ولعب دوراً في منع تطور الطبقة الرأسمالية، ودخل في تنافس مع الفئات المحلية المُهيمِنة واستوعبها، ثم أخضعها لتبعيته، واستعمل الدين للتفرقة بين الناس، ولتأكيد نفوذه داخل البلدان المستعمَرة[3]، كما حرّض بدوره على ظهور الحركات الإسلامية الناشئة، وحمَلَها على مواجهة أفكاره حلاً لمُشكلاتها الوجودية.

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، مصدر سابق، ص122.

(2) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1998، ص93.

(3) يُنظَر: حوار مع شريف حتاته، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، العَلمانية مفاهيم ملتبسة، مصدر سابق، ص ص104 ـ 105.

ومن وراء ذلك كله، يستنتج هشام شرابي إمكانية فهم أسباب الرفض المُطلق للغرب عند الأصوليين واهتمامهم بالعودة إلى الدين والتراث لاستعادة الهوية عبر معرفة تراثية مستقلة عن كل الأطر والمفاهيم الأجنبية. ومن هنا؛ يُفسَّر دور الحركة النقدية العربية الحديثة التي قامت في مطلع عصر النهضة، في التوفيق بين الاتجاه العَلماني الغربي، والاتجاه الإسلامي التراثي، ثم تحول في النصف الثاني من القرن العشرين إلى نقد يهدف إلى تجاوز الاتجاهين الغربوي والتراثي، وإقامة موقف فكري مستقل يرتكز إلى نقد النمط الغربي الأكاديمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتخلص من هيمنته، ونقد المنظور التراثي الأصولي العاجز عن القيام بهذه المهمة[1].

لقد فقدت التراثوية بتعبير الخطيبي معنى التراث، فالدعوة السلفية لتفسير الأصالة تكشف عن عقيدة إصلاحية تدعو للارتياب[2]. وبإزاء ذلك فإن الموقف المستقل لم ينتج فرضية بديلة تستوعب المتغير الراهن العابر لحدود الخصوصية الثقافية، ولم يُنتِج فرضية قادرة على إعادة ابتداع صور الآخَر وتبيئتها بطريقة عِلمية، ولم يُكتَب لمحاولات المُفكِرين العرب الإسلاميين الإصلاحيين النجاح، بقدر ما كانت توصف جل محاولاتهم بالتوفيقية.

أشار جابر عصفور إلى إن التراث كان سنداً إيجابياً للتنوير العربي في المرحلة الأولى منه في الأقل، إلا إنه أصبح عاملاً معرقِلاً لهذا التنوير بعد ذلك[3]. وإن ثمة ضبابية يشير إليها محمود أمين العالم، في الحدود الفاصلة بين العودة إلى الأصول التراثية لاستلهامها واستيعابها بمنهج عقلاني نقدي لتعميق خبرة الحاضر وتنميتها تاريخياً، وبين اتخاذ هذه الأصول والتسليم بها معياراً ثابتاً ومُطلقاً للحُكم والتقييم، والتقييد للحاضر فكراً وسلوكاً[4].

(1) يُنظَر: هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر سابق، ص ص36 ـ 37. كذلك يُنظَر: عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مصدر سابق، ص124.
(2) عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، مصدر سابق، ص139.
(3) جابر عصفور، هوامش على دفاتر التنوير، مصدر سابق، ص ص440 ـ 442.
(4) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998، ص212.

وبذا فإن مُشكلة الخطاب الإصلاحي الإسلامي تكمن في أن خطاب الآخَر العصري دفعه إلى أو أجبره على الاستكانة إلى مدونته التراثية القُدسية والاكتفاء بها. يعتقد علي أومليل، أن الخطاب الإصلاحي في سجاله مع «العَلمانوية»، وكنوع من المواجهة معها، حاول أن يُثبت توافق النص المُقدَّس مع الاكتشافات العِلمية، وتأويل ظاهره المُتناقض معها، إذ عندما يقتبس هذا الخطاب من الأفكار الليبرالية، فأنه يسعى إلى إيجاد المرادف الإسلامي لها. لذلك جرى إحياء وتكييف مفاهيم التراث الفكري السياسي العربي ـ الإسلامي، وبالأخص مفهوم الشورى، الذي لعب دوراً مركزياً في الدعوة الإصلاحية السياسية[1].

لقد احتلت مسألة غياب التعارض بين العِلم والإسلام مكانة مركزية في كتابات المُصلحين الإسلاميين العرب. لقد أصبحت مزاوجتهم هذه دافعاً لامتلاك العِلم[2]. وأبقى ذلك والقول لـ محمد جمال باروت، على وجود محاولات مستمرة للإصلاح الإسلامي، تتوخى أسلمة الاكتشافات العِلمية، مع أنه، كما يقول هشام جعيط؛ «ليس للعلم وللعقلانية السياسية أن يبحثا عن أسس ممارستهما في القرآن، حتى لو كان القرآن ثرياً فكرياً وفريداً في ما يتضمن عن الكون والإنسان[3]، ويتجنب عزيز العظمة على نحو مُماثل النقاش الذي يتناول الآيات القرآنية المعنية بأمور السُلطة والحُكم، لأن؛ «السياسات الإسلامية اتخذت منها علامات على الصحة والانتظام والانتماء إلى الإسلام من دون أن تكون قادرة على أن تستدر منها أحكاماً على نحو مضبوط، بل يُمكن استخراج أحكام من القرآن تفيد وجهات سياسية مُتناقضة ومتباينة»[4]. فعلى سبيل المثال يمكن التأسيس على الآيات القرآنية لمحاجة الأطروحة العَلمانية، عبر إقامتها الدليل ـ بتعبير بلقزيز ـ على عدم صلاحية الفكرة العَلمانية للمجتمع والدولة في البلاد الإسلامية؛ ولكن بشرط أن يُقام الدليل على إنفاذ أحكام الشريعة، وليس لاجتهادات فقهية[5].

---

(1) علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص23.

(2) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1999، ص62.

(3) عن: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، دار رياض الريس، بيروت، 1994، ص ص236 ـ 237.

(4) عزيز العظمة، العَلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008، ص38.

(5) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011، ص153.

وما تقدم يقوض شمولية النص القرآني، إذ يورد برقاوي شواهد على ذلك، فيقول: يجد المُفكِر الإسلامي أمامه كثيراً من الآيات التي يجعل منها سنداً لمحاجته مبرزاً لفكرة غياب التعارض بين الدين والعِلم، فيزاوج على نحو ميكانيكي بين التقدم والعلم، مستنداً إلى تجربة الآخَر الغربي في بداياته الإصلاحية، ويعمل على جعل الذات الإسلامية مدخلاً لتقدم العِلم، ذاهباً إلى أن تشويهاً جعل الناس يعتقدون بوجود الانفصال بين العِلم الإلهي والعِلم الطبيعي، فيقدم النص الصريح والنص المؤوَّل، ليُثبت أن العِلم ما كان ولن يكون حكراً على الغرب وحده، بل إن الإسلام وفر شرط تقدم العِلم في مرحلة من مراحل تطور التاريخ العربي الإسلامي[1]. ومع ذلك فإن مثل هذا الحُكم ينطوي على اختزال لتاريخية العِلم بما تنطوي عليه من جهد بشري متراكم عبر مراحل زمنية وأطوار دول وتَصوُّرات وفلسفات ورؤى لمذاهب وفرق وخطابات ولغة تَتبدَّل وتَتشكَّل في نسق غير ثابت. على هذا الأساس نفهم لماذا تقف دائماً رغبة في المُقارَبة بين الإسلام الاجتماعي والمعياري سعياً لجعل الأخير مسطرة ناظمة لتحولات واقع يتعقد باستمرار.

ومع مرور الوقت، بلغت المُشكِلات والوقائع والتراكيب الاجتماعية، التي تَشكَّلت عن الواقع العربي، درجة من التعقيد لا يُمكن معه أن تستقي أدوات تحليلها أو تفسيرها من الماضي، فالحاضر مُعطى زمني يندرج في سياق تطوري تراكمي، يقوم على التنوع والتعدد والتعقد. لذلك ليس مفيداً غالباً استعارة نماذج من الماضي في استيعاب الحاضر. بذلك يرى عبد اللّه إبراهيم إلى أن الأحرى «اشتقاق أنموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر ويتجدد بتجدده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصِل إلى الحقيقة المُطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام»[2].

يلفت أركون إلى خطورة إغفال الشرط التاريخي لتطور العِلم وشواهده وكيفية انطباقها على واقع ما دون سواه، فيقول: «عندما نجد باحثاً يستشهد في محادثة

(1) يُنظَر: أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، مصدر سابق، ص63.

(2) عبد اللّه إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المُسلمين، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001، ص16.

ما بآية قرآنية أو بحديث نبوي كدليل قطعي على محاجته، فإنه يثير بذلك كل المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من المُسلمات المعرفية للقرون الوسطى إلى المُسلمات المعرفية للفكر الحديث»[1]. بذلك تُصبِح استعانة الباحث بالنص الديني سلاحاً تبريرياً لتجاوز أزمة التخلف عن العِلم ومُعطياته المستحدثة. لا بل إن الاستعانة بالحجج الدينية المستمدة من القرآن والسنة حسب النيهوم؛ تُمكِّن بعض العَلمانيين من التدليل على أن اللّه لم ينتوي تنظيم الشؤون الدنيوية استناداً إلى التعاليم الدينية[2]. وتبدو هذه الحجج مبررة، لكنها، والقول لـعادل ظاهر؛ «ليست حاسمة لأن من الممكن العثور على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية تدعم الموافق والمعارض، وإذا ما أضيفت الأدلة التاريخية لصالح التأويل الأصولي للنص الديني يتضح إن الحجج ليست حاسمة في تأييد مثل هذا التأويل»[3]. ويُفهم من ذلك إن الصراع الاجتماعي السياسي حين يتحول من مجال الواقع إلى مجال النصوص، يتحول العقل معه إلى تابع للنص، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع إيديولوجياً. لهذا يتحفظ نصر حامد أبو زيد على الخطاب الديني الذي

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص56. ويشير نصر حامد أبو زيد إلى أن المعتدلين الإسلاميين والمتطرفين منهم متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مُكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المُسلمون في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامي كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية. يُنظَر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995، ص37.

(2) على ذلك فإن اعتماد السنّة مصدراً للتشريع، والقول لـالنيهوم: «فكرة غير شرعية أصلًا، إلا إذا كانت الإدارة في يد الجماعة (وهذا بحد ذاته استجابة إلى منطق تاريخي بموجب نظام قائم على صوت الأغلبية)، أما من دون هذا الشرط الجماعي فأن أحكام السنة لا تفعل شيئاً آخر، سوى أن تضع السلطتين الإدارية والتشريعية، باسم الشرع، في يدي حاكم غير شرعي وتحتوي بذلك مصادر الثورة بين الناس، وتبرر لهم غياب العدل، باعتباره قضاءً من اللّه نفسه، وتشل قدرتهم على فهم القرآن، وتسد أمامهم كل طريق ممكن إلى اكتشاف شرعه الجماعي العادل». الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزوّرة، دار رياض الريس، دمشق، ط2، 1996، ص95.

(3) عادل ظاهر، بعض ملاحظات عن الأصولية الإسلامية، من كتاب: ابن رشد اليوم (الأصولية والعَلمانية في الشرق الأوسط)، مجموعة مؤلفين، تحرير: مراد وهبة ومنى أبو سنة، عدد2، دار قباء، القاهرة، ط2، 2000، ص27. وهنا يحسن إيراد أمثولة ما أشار إليه النبي بعدم تأبير النخل ثم عدلَ عن رأيه بعد أن أكدت التجربة العكس. فيقول المتأول إن الشرع لا يفرض على المُسلمين أي نظام سياسي بعينه، ويمكن للمُسلمين أن يختاروا أي نظام لأن الشريعة الإسلامية ستتكيف معه. يُنظَر: عبد اللّه العروي، الإيديولوجية العربية المُعاصرة، مصدر سابق، ص45.

يَردُّ كل شيء في العالم إلى عِلة أولى هي «اللّه»، ويرى أن ذلك إحلال لـ اللّه في الواقع ونفي لـ الإنسان، بقدر ما هو أيضاً إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية[1].

لذلك تبقى الصور الوافدة بطبيعتها انعكاساً حياً لواقع المناخ الثقافي الذي وجدت فيه، والذي هو بدوره انعكاس للمناخ الاجتماعي السائد. ويستلزم ذلك البحث عن سبل موائمة هذه الصور للواقع الجديد الذي وفدت إليه ومناخه الثقافي ودياً لا قسرياً. يقول محمد عابد الجابري ـ بشأن العَلمانية التي يُفترض تطبيقها في العالم العربي ـ قولاً مفارقاً؛ بأن يصفها بالمقولة المُزيَّفة، وبأنها تُعبِّر عن حاجات غير متطابقة مع الحاجات المطروحة في البيئة العربية، وبأن الحاجة إلى الديمقراطية التي تُصان فيها حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هما الحاجتان الموضوعيتان فعلاً، وأن مطلبهما معقولٌ وضروريٌ في العالم العربي. لكن مثل هذه الحاجة تفقد معقوليتها وضروريتها، بل مشروعيتها لمَّا يُعبَّر عنها بشعار ملتبس كشعار العَلمانية الذي يقترح الجابري استبعاده من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعارّي الديمقراطية والعقلانية، بما يُعبران عن الحاجات الضرورية للمجتمع العربي[2].

وبمقدور المرء أن يلاحظ إشارة البيطار في معرض حديثه عن الديمقراطية في كتابه (المثقفون والثورة ـ سقوط الانتلجنسيا العربية)، إلى استعمال الديمقراطية ويعني بها العَلمانية، حيث يقول: «إن الديمقراطية أداة في تحقيق تقدم وتحرر الإنسان من سلاسل الإقطاعية، ومن ثبات المجتمع الديني وتقليديته، ومذهب إنسوي رائد للحرية، وللمبادرة الفردية»[3]. ويرى إلى أن موقف الإنسان تجاه ذاته والعالم الخارجي يُقاس استثنائياً في ضوء إنسانيته. وها هي ذي نزعة واضحة لقول ما يفيد في تبني معطى العَلمانية لديه. لذلك يقول برهان غليون: إن من المتعذَّر بلوغ الديمقراطية في المجتمعات العربية الإسلامية ـ التي يتحدث عنها الجابري

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص ص14.

(2) يُنظَر: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص39.

(3) نديم البيطار، المثقفون العرب وسقوط الانتلجنسيا العربية، دار بيسان، بيروت، 2002، ص336.

ـ من دون أن ينوجد فيها حل سلمي وعقلاني للقضية الدينية[1]. فتصبح العَلمانية هي المدخل الصريح للتغيير الاجتماعي قبل الحديث عن بدائل لا يعني استعمالها سوى إبقاء الحال متعثراً، وجعل الفاعلين الاجتماعيين غاضين الطرف عن تحديد مواطن خلله المباشرة. يقول كمال عبد اللطيف إن العَلمانية: «ثابت مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية، ولا يجوز إغفاله أو السكوت عنه بأي حال من الأحوال»[2].

إن مخاوف الجابري تنبع، ربما، من جعل العَلمانية مقابلاً للإسلام بعدِّهما دينين أو معتقدين، مع وعي الفارق في توصيفهما، بينما يكون الأمر مقبولاً لمّا يتعامل الإسلاميون على اختلافهم مع مفاهيم العقلانية والديمقراطية التي أشبعتها المنظومة الفكرية الإسلامية بحثاً، وهي أصلاً مفاهيم يُمكن عدّها، ضمنياً من عناصر العَلمانية طالما أن العقلانية تجعل من العقل معياراً لتعريف الأشياء، والديمقراطية خياراً لتغيير واقع الأفراد والجماعات.

لذلك يحاول الجابري في هذا السياق أن يُبيِّن صعوبة تبيئة العَلمانية خارج سياقها الثقافي، فكان المُقدّر لها قبول أجزاء منها، ورفض أجزاء أخرى. إن تبيئة العَلمانية خارج سياقها الثقافي والتاريخي، هو ما كان يؤاخذ عليه المسيحيون العرب في استعمالهم للعَلمانية في المجتمع العربي المُغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة في المجتمع الأوروبي، رغم أن تحليل سياق استعماله في البيئة الثقافية العربية؛ كان يفيد في أن كتابات فرح أنطوان تحديداً، جاءت رد فعل على شعار الجامعة الإسلامية الذي كانت تنادي به الحركة الإصلاحية السلفية في حينه.

ربما وُظِّف المفهوم توظيفاً نفعياً للحد من هيمنة السياسة الدينية على السياسة المدنية، ويعني ذلك أن ظرفية انتقال المفهوم عربياً لا تُماثل الظرفية التاريخية والنظرية التي تَشكَّل في صلبها تاريخ الفكر والمجتمع الأوروبيين. ومؤدى ذلك أن العَلمانية في المنطقة العربية لم تكن تُعبِّر عن استجابة لمتغير

(1) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، مصدر سابق، ص48.
(2) كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص67.

تاريخي ومجتمعي محلي، فضلاً عن أنها لم تكن مطلباً شعبياً، بقدر ما كانت تُعبِّر عن مطمح النُخب التي حَكم وعيها وروحيتها وتَمثُّلها «شبه العَلمانوي» أو «العَلمانوي» أحياناً لـالعَلمانية (على يد فرنسيس مراش وفرح أنطوان وشبلي شميل ومن ثم سلامة موسى وإسماعيل مظهر.. وسواهم) واقع احتكاكها بعقل القرن التاسع عشر، وإحساسها الجاد بفوات المجتمعات التقليدية وتخلفها، مقابل تقدم المجتمعات الأوروبية العصرية، و«تمامية» الأنموذج الحضاري الغربي.

من هنا أتت هذه العَلمانية المتداخلة بالعَلمانوية بحسب محمد باروت؛ عَلمانية مُناضلة تتغيَّا إعادة بناء المجتمعات التقليدية على غرار المجتمعات الغربية و«تمامية» أنموذجها[1]. والواقع فإن العالم العربي دخل حينها في ما كان يُسمى؛ التبعية للنظام الرأسمالي العالمي منذ القرن التاسع عشر، وتحقق في هذه الأثناء مستوى من التحديث، إلا إنه كان تحديثاً هامشياً برانياً، لم يستطع أن يُحقق تغييراً عميقاً شاملاً في بنية المجتمعات العربية اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، ولم يمَسس إلا التضاريس السطحية من هذه البنية، رغم كل ما تحقق من إجراءات تحديثية في مجالات التنمية الصناعية والزراعية والتعليمية والعمرانية عامة. وبقيت الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية القديمة المتخلِّفة مترسِّبة في قلب الأبنية الحديثة، وتحاصرها من خارجها[2].

لقد خلت الأبنية التي توصف بأنها حديثة من كل محتوى حديث، وكانت بنية النظرية العربية الشعبية بعامة، والنُخبوية منها بخاصة، بنية إيمانية طغت عليها الرغبة في الإيمان والطاعة، وعبَّرت تاريخياً عن سلسلة محاولات تأويلية لفك الاشتباك في علاقة السماء بالأرض.

كان ثمة من يرى أن فلسفة السماء ذاتها تنطوي على بعد تغييري لإحياء التجربة الأخلاقية عند الفرد، في إطار دولة قائمة على الاستعباد، أي إن النصوص الإلهية ـ من منظور هذا الاتجاه ـ جاءت لتحرير الأفراد من عبوديتهم. لذلك يكمن عدم التكيُف

(1) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، مصدر سابق، ص ص235 ـ 236.

(2) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، مصدر سابق، ص214.

مع العَلمانية في الأسباب التي تقف وراء نشأة الدين التوحيدي بالأساس في سياق الصراع ضد الدولة العبودية، كما مثَّل التوحيد طفرة في التجربة الدينية حين انفصل عن السُلطة السياسية وأعاد بناء مجال المُقدَّس والروحي في عالم غيبي سيادي خارج إطار هذه السُلطة وصلاحياتها، وقائم فوق الدولة ومُهيمِن عليها.

لقد صار من الممكن أن تتكون سُلطة روحية مستقلة عن السُلطة السياسية ومتنازعة معها، وأحياناً مُناوئة لها، لأن سُلطة رجال الدين أصبحت مرتكزة على سُلطة إلهية لا تُستمَد قداستها من المَلك أو الدولة، ومن ثم بات يتعذر على الدولة السيطرة عليها أو إخضاعها لمعاييرها[1]. ومن هنا يتضح التوجه الإيديولوجي عند بعض الإسلاميين في قولهم: «إن الحاكمية العُليا في مجتمع تكون للّه وحده...»[2]. عندئذ يصطدم مفهوم العَلمانية بحاجز القيم الثقافية العربية القائم، بهذا المعنى، على الدين، ومن ثم يغدو متعذَّراً المُقارَبة بين بيئتين ثقافيتين مُختلِفتين في عناصر القيم المكونة لهما.

يقول عزيز العظمة: تتسم مقولة ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه بخلل يطول بمعالجته التاريخ والواقع، فهذه المقولة تفترض تمازجاً بين نص الإنجيل وواقع الحياة المسيحية، تماماً كما يفترض البعض تطابقاً ما بين تاريخ الإسلام ونصوصه، ويُغفَل التعقيد الشديد لعلاقة النص الديني بالواقع، فمن النادر أن يحصل التطابق بينهما. إن ما يَود بعض المُفكِرين العرب تأكيده في هذه المعالجة افتراضهم أن لكل وحدة تاريخية يتم تناولها كالمسيحية: طابعاً «نهائياً» واحداً «ثابتاً» منذ البداية، بما يؤسس لافتراضهم أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد وثابت، وإن كل ما على الباحث أن يفعله هو قياس الغائب على الشاهد، أو عرض الأحوال اللاحقة على الأصل، لتثبيت الاستمرارية، أو للقول بالخروج اللاحق على سوية السابق[3]، في حين يتهافت ذلك كله حين يُغفَل الوعي بالشروط التاريخية التي تتحكم بمصائر الجماعات ما يوجب إعطاءه قدراً من العناية والتفصيل.

---

(1) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، مصدر سابق، ص38.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979، ص ص107 ـ 108.

(3) يُنظَر: عزيز العظمة، العَلمانية من منظور مختلف، مصدر سابق، ص ص19 ـ 20.

3 ـ الوعي بالشروط التاريخية للعَلمانية

من المهم التذكير بأن أوروبا استفادت من مسألة الالتفات إلى الماضي لمعالجة مُشكلاتها وبناء منظوراتها الفلسفية اللاحقة، مع ملاحظة مراعاتها للتراث وثوابت الدلالة (النصوص التشريعية الكبرى)، وأسس المعنى (جملة الرموز والإشارات المؤسسة لحقيقة المجتمع) التي من شأنها صنع مثابة لها للانتقال إلى فهم ما يكون عليه فكرها اليوم.

نشأت تجربة الحداثة الغربية عن موقفين: الموقف تجاه الماضي ومحاولة استرجاعه بالعودة إلى الأنموذج الإغريقي الروماني، والموقف تجاه المستقبل ومحاولة بنائه على العلوم وحتمية التقدم الإنساني عبر المرور بفلسفة الأنوار. مع ذلك فأن المرور بهذه التجربة، انتهى بأوروبا إلى التخلي عن الارتباط الزمني بعالمي الماضي والمستقبل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتوجه نحو كل ما هو جديد، فأصبح كل ما هو جديد حديثاً حتى إن الحداثة اتخذت عند الغربيين شكلها الكلاسيكي عندما أصبح الجديد كلاسيكياً حسب هابرماس، بذلك بات الإنتاج الكلاسيكي الحديث يستمد قيمته لا من الماضي الكلاسيكي، إنما من عملية الإبداع وابتكار الجديد[1].

لذلك غدت الحداثة في طيات الفكر وثنايا الخطاب، ولا عودة عنها إلى ما قبلها، أو القفز عنها إلى ما بعدها إلا عبرها وبوساطتها. ولذا فالذي ينتسب إلى ما بعد الحداثة هو الذي يطوي الحداثة ويبني بها كي يقيم علاقات جديدة ومُختلِفة مع مصطلحات الاستنارة والعقلانية والحرية والتقدم والإنسان، إذ يدخل عليها من أبواب جديدة أو يتعامل معها بلغة مفهومية مُغايرة[2].

تفترض الحداثة جعل المفاهيم التراثية قابلة للتجديد أو تفيد في ابتداع معنى يصلح لرفد أو إسناد مفاهيم معاصرة، فما المفاهيم إلا إرث حضاري متصل أو ثقافة تراكمية أو تَراكم مُعطيات لِما يُطلق عليه بالثوابت والأسس، التي تملك في

(1) يُنظَر: هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر سابق، ص ص86 ـ 87.

(2) علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2001، ص16.

مجال المفاهيم السياسية معان قابلة للتطوير والتحوير والتَبدُّل، وقابلة لبناء أصل يتجاوز الأصول القديمة أو يبني بدائلها[1]. لكن مواقف فكرية عربية رفضت قبول هذا الافتراض الحداثوي الغربي الذي يستدعي قبوله إحداث قطائع مع الثوابت واليقينيات العربية الإسلامية، فبات أصحابها يعبرون عن معارضتهم تلك، بإبراز جهامة التاريخ السياسي العربي الإسلامي.

مثَّلت هذه النزعة المحافظة ردة فعل عربية وإسلامية مُضادة للطرح البحثي الاستعماري والاستشراقي الذي يُمثِّله كُتاب غربيون كانوا يتحدثون عن دونية الآخَر العربي الخاضع وفوقية الذات الغربية المُهيمِنة. بيد إن حال النظر العقلي الغربي لم يبقَ أحادياً أو إطلاقياً تعصبياً على هذا النحو، إذ ظهرت أطروحات غربية ولاسيَّما في كتابات الانثروبولوجيا آمنت بنسبية قيم الآخَر، وبالخصوصيات الثقافية، وبتغاير الأسس الفلسفية للجماعات. لقد حثت هذه الأطروحات المُفكِرين العرب وسواهم على التحرر من المنازع النرجسية والاصطفائية الموهِمة بإمكان القبض على مفاتيح الحقيقة أو قوانين الواقع أو نظام العالم، أو معاني النصوص التي يبدو أنها منازع من بقايا قيم التعصب[2].

وبالتالي لم يُعَد، من الناحية المنهجية المُعاصرة معنى للنماذج الأحادية والأبدية التي تحتكر التفسير والتنظير أو التوجيه والتنظيم، فقد بات الأحرى هو: التفكير والعمل بعقلانية مرنة ومركبة، منفتحة على تغير المُعطيات وقائمة على تعدد الاختصاصات والمقاربات، فضلاً عن تركيب الحلول والمعالجات، التي تعتمد على التهجين والتحويل (الانتقال من فضاء ثقافي إلى آخَر) والتركيب والتجاوز على نحو دائم[3].

---

(1) كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص13.

(2) التعصب عند أهل الحكمة العصرية: "غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، وإغراقه في استنكار ما يكون على ضد ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون، ذهاباً مع الهوى في ادعاء الكمال لنفسه واثبات النقص لمخالفيه من سائر الخلق". الفصل المتعلق بـأديب اسحق، التعصب والتساهل، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص13.

(3) علي حرب، تواطؤ الأضداد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص ص45 ـ 46.

وإذا كانت النُخب المثقفة في العالم العربي في نهايات القرن التاسع عشر تشترك في الموقف من تأخر وجمود وانحطاط واقعها العربي، فذلك لأنها لم تكن تفكر بطريقة واحدة في كيفية تجاوزه. كان فريق منهم يفترض تجاوز التأخر ليس بالالتفات إلى الأنموذج التاريخي الإسلامي، بل بالاستفادة من كل ما وقع في أوروبا في سياق تجاوزها لعصورها الوسطى، وبنائها المتواصل للنهضة[1]، يقابله فريق آخَر يرى إلى أن مضمون الإصلاح الحقيقي يكمن في إعادة صوغ النظام العقلي للمرحلة ما قبل الرأسمالية على أساس الدين، إذ ظلت حدود هذه النزعة الإصلاحية هي حدود إخضاع الدين للعلم دون إزالته[2]، غير إن الأمر يتطلب على نحو مميز إعادة صَوغ وموقعة سياقية للتاريخ.

لم يكن يعني حديث العَلمانيين عن استعارة العَلمانية، بوصفها مُعطى عابراً للحدود الثقافية وتجربة تاريخية، عودة إلى مبدأ استعارة النماذج ونقل الصور والشعارات السياسية، إنما يعني تداول التجارب التاريخية والمفاهيم السياسية في إطار تاريخي نقدي، يُراعي القواعد والأصول التي تعتمدها المنظومات النظرية، ويُسهم في إعادة ابتداعها وتدعيمها حسب مقتضيات ومُتطلَّبات الأوضاع السياسية التاريخية المتغيرة، وهو واحد من السبل التي تُحطِم حرم الخصوصية، وتكسر وثوقية الكونية الجاهزة أيضاً. ولا يعني الاقتباس المعرفي والثقافي؛ استعارة المشروع الحضاري لأُمّة من الأمم، إنما يعني الانفتاح الرشيد والتواصل الإنساني المتجه صوب استنفار كل طاقات الذات وإمكاناتها في سبيل هضم منجزات العصر عبر إدخال الآخَر الغربي كبعد ضروري في التَصوُّر الذاتي العربي، وإدراك متطلَّباته والحصول على تقنياته على قاعدة العِلم والمعرفة بهذه المنجزات.

وبما أن الثقافة العربية تعاني ـ بفعل مرحلة التخلف الحضاري التي تعيشها ـ

(1) النهضة الأولى؛ عصر النهضة الأوروبية ابتداء من القرن السادس عشر، والنهضة الثانية؛ الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، والثورة الصناعية ابتداء من القرن التاسع عشر، والنهضة الثالثة «الثورة التكنولوجية وفتوحاتها المتواصلة»، ثم تباشير التحولات الكبرى التي يعرفها حقل العلوم الإنسانية والعلوم الدقيقة في مجال معرفة الإنسان والطبيعة والتاريخ. كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص ص73 ـ 74.

(2) برهان غليون، مجتمع النُخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986، ص40.

من فراغات معرفية تتصل بالجوانب المادية، فإن من اللازم على المفكرين العرب الوعي بأهمية تقدم الغرب في النواحي التي يفتقر إليها العرب. يقول عبد العزيز الدوري: «من الضروري الالتفات إلى نواح خالية في الثقافة العربية يجب الاستفادة فيها من الحضارة الغربية، إذ الأدب واللغة والمقاييس المشتركة والنظرة الخُلقية والوجهة الروحية فهذه أجزاء أصيلة، وهي من مقومات الثقافة العربية، لكن العلوم والفكر الاقتصادي والفلسفة الحديثة نواح مخلخلة في كيان الثقافة العربية ولا بد من أن تنفذ إليها حضارة الغرب»[1].

إن وقوف المُفكِرين العرب عند مسألة الفصل بين الديني (الديني بوصفه أفكاراً وقيماً ومؤسسات) والدنيوي في المجال السياسي، وعند حدود الاكتفاء بما يُمكِنهم أخذه عن الآخَر الغربي من المنجزات التقنية والعِلمية يبدو غير كاف للتعاطي مع هذه المسألة، ذلك أن موضوع فصل الدين عن السياسة يستلزم إظهار اجتهادات عربية إسلامية قادرة على استيعاب الموضوع في دائرة جدلياته التاريخية والنظرية[2]. فلا يُمكن تخطي فرضية الفصل طالما أن الجدل منغلق على حجة الإيمان بالأصالة والنقاء والجذر وسواها من المركزيات التاريخية والدينية المحلية. وتبعاً لذلك تتصاعد الممانعات بشأن قضايا الاحتفاظ بالهوية الإسلامية وتغيير المضمون الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع المُسلم. فلا معنى على نحو ما يقول الرميحي لهذه الممانعات إذا ما عرفنا أن المُسلمين عملوا تعديلاً على محتوى نظامهم الاجتماعي والتربوي، فافتتحوا مدارس وجامعات حسب الأنماط الجديدة، وكذلك المؤسسات ودور المال، ونَظَّموا علاقاتهم الخارجية حسب ما هو سائد في العصر.. أما هويتهم كعرب ومُسلمين فأنها ما زالت كما هي لم يمسسها أحد، ذلك لأن «التغيير المُضِر ليس في تَبدُّل المحتوى، بل في تغير التركيب الهيكلي والقيمي للمجتمع، وذلك ما يجب الحفاظ عليه من دون تغيير»[3].

---

(1) عبد العزيز الدوري، الذات العربية ومواقفها من الحضارة الغربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص11 ـ 13.

(2) يُنظَر: كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص ص68 ـ 69.

(3) محمد الرميحي: عن مقدمة كتاب: أحمد كمال أبو المجد وآخرون، المُسلمون والعصر، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكويت، الكتاب الرابع عشر، في 15ك2 1987، ص8.

لكن التركيب الهيكلي والقيمي للمجتمع قابل للتغيير أيضاً، والعلة أنه لم يكن من مكونات العقيدة الدينية، ولا يكوُّنه الدين الذي ليس من مهامه كعقيدة أن يؤسس للنمو الحضاري عامة، ولا هو أصل الاقتصاد أو الاجتماع، طالما أن الاقتصاد والاجتماع حقول تسهم بدرجة كبيرة، في صنع منظومة القيم الحياتية العامة. وأن الدين والقول لـغليون؛ لا يغتني من ذاته، وليس مَعيناً للظروف المادية، بل إنه لا يتطور إلا من خارجه، بتَبدُّل الظروف المادية التي تحيط به[1]. وما يسمى الإصلاح الديني هو الأخير لم يكن ليتحقق من تغيير في الديني ذاته على حد تعبير برقاوي، وإن أي تغير في الديني وأي تحول في حامله الاجتماعي لا يُفسَّر بأسباب دينية[2].

إن العالم يغتني بأشكال الوجود والخبرات الجديدة، فالفكرة، أية فكرة؛ تُكرر نَفسَها ما لم تنزع إلى الارتباط بشيء خارج ذاتها في العالم[3]. وينصرف مثل ذلك إلى الخبرة والتجربة البشرية وتطور الوعي، ومنها خبرة وتجربة الدولة مع ما هو خارجي عنها، بعيداً عن ممالأة الوحي والعقيدة الدينية وشرعيتهما اللازمة ودعوى الحاجة إليهما. وهو ما يقودنا إلى إن توثين الدولة مفارق لواقعيتها تماماً. يقول ناصيف نصار في سياق يقترب من ذلك: «إن الدولة ظاهرة مدنية تصنعها إرادة الناس ومجردة عن أي اعتبار آخَر خارج عن نطاق المصالح المادية المشتركة، وتكتفي بنفسها، فلا تطلب لوجودها واشتغالها ما يخرج عن مجالها الخاص، وأن شرعيتها، نظامها، أخلاقيتها، وقيمها؛ منها هي نفسها. وحين تلجأ السياسة إلى غيرها، تكشف عن نقص في شرعيتها هي»[4]. ولمّا تنادي الدولة الكاملة بالدين أساساً لها، فذلك بسبب النقص الملازم لوجودها الخاص، وهي بذلك دولة ناقصة، وفي هذه الحالة الأخيرة يصبح الدين سياسة ناقصة، وفي الحالة الأولى يظهر الدين

(1) سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، مصدر سابق، ص41.

(2) احمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، مصدر سابق، ص60.

(3) علي مبروك، (النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية)، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف احمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999، ص ص131 ـ 132.

(4) عن: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سابق، ص103.

نقص السياسة الكاملة.. وهو ما كان يشير إليه ماركس صراحة لمَّا يقول: «إن ما يسمى بالدولة الدينية هو الدولة غير المكتملة، والدين بالنسبة لها تكملة وعلاج لنقصها»[1]. بذلك ومع الإدراك المبدئي لأهمية الدين في سلوك الأفراد والجماعات، فإن الدولة بعد أن يُسحب المبرر الميتافيزيقي من وجودها ووظائفها تغدو دولة لا دين لها، ويغدو الدين للفرد أو للجماعة، يمارسونه على نحو شخصي وحصري تماماً، ويتزودون منه حسب حاجاتهم من دون أن يشغل ذلك المجال الكلي للطبيعة والتاريخ.

لهذا تكون الدولة جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يعسر تخيل التاريخ من دون الدولة، فالدولة هي الأصل في التكوّن التاريخي للعالم، إذ يستحيل الحديث عن عالم تاريخي تكوَّن قبل تكوِّن الدولة[2]، مع ذلك فإن ما يحدث اليوم في أغلبية البلدان الإسلامية، يكاد يفيد في توصيف العكس تماماً، إذ ليس الإسلام في ذاته هو الذي يُعارض العَلمانية، بل الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية هي التي لا تريد، أو لا تستطيع إقامتها، لأن هذه الدولة، وكما في معظم بلدان عالم الجنوب بحاجة إلى الدين لتؤكد به مشروعيتها، فهي لا تزال تقف عند عتبة الحداثة السياسية من دون أن تجرؤ على تخطّيها، فهي «معدومة» القُدرة على الوجود من تلقاء ذاتها، ومن دون سند من الدين[3].

إن مثل هذا الوضع، أصبح مستوعباً في أوروباً في الأقل بعد الثورة الفرنسية، ولاسيَّما عندما توجهت العَلمانية الغربية وجهة وسطية مبتعدة عن النزعة اللادينية، ومدافعة عن التسامح الديني، فلم تعد العَلمانية تقوم على الفصل بين الدين والسياسة كما هو شائع خارج أوروبا، إنما على الفصل بين الكنيسة ونظام الحُكم، ولم تُقيِّد العَلمانية دور الدين في المجتمع أيضاً، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصَّة، كما تتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بحضور وإمكانات

(1) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ص8.

(2) علي مبروك، (النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية). مصدر سابق، ص133.

(3) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية، ج1، مصدر سابق، ص212 ـ 213.

واسعة[1]. وكذلك لم تكتفِ العَلمانية الغربية بالفصل بين الكنيسة ونظام الحُكم، بل فصلت بين المجتمع السياسي (نظام الحُكم) والمجتمع المدني، وأسهم ذلك بدوره في تَشكُّل دولة حديثة مُكلَّفة بالمَصلحة العامة، وفي الوقت نفسه أسهم في تَشكُّل مجتمع يستطيع الأفراد في إطاره أن يَنشدوا بملء إرادتهم مصالحهم الخاصَّة[2]. وبناء على هذا المنظور يغدو القرآن وهو المُعبِّر عن الرؤية الإسلامية للدين مرجعية رمزية للمؤمنين به وليس للمؤسسات العامة المُطالبة بالحياد بإزاء جميع أديان مواطنيها[3].

وبإزاء هذا الاتجاه فأن من المُفكِرين العرب من تحفظ على الصور الوافدة، وقد دفعه هذا التحفظ إلى مقاطعتها من دون أن يمنعه ذلك من إدراك النمو المطرد في المفاهيم المطروحة في الواقع والوعي المتزايد بأن العالم يتجه صوب التشارك في كثير من القيم العقلية التي توصف بأنها قيم عَلمانية، والتي لعلها من مقتضيات التطور العِلمي المتوسعة صوب العالم العربي أيضاً، والتي لا يُكتب لمسارها النهاية بمجرد مقاطعتها، لأن العالم يتكامل عبرها. وإن الآخَر الغربي مهما كانت طبيعة وحدود أنموذجه التمامي للعَلمانية لا يستطيع أن يجعل عَلمانيته نهاية العَلمانية أو خاتمتها، إنما يجعلها تشغل حيزاً في مجال أكبر. ويستحث ذلك على الإقرار بنسبية صور الآخَر عن العَلمنة ومحدوديتها رغم كونية انتشارها[4]. فمن منظور ومرحلة ما بعد الحداثة الراهنة في المشروع الغربي نفسه، تبدو المركزية الغربية قابلة للتشكيك، وقابلة لمعاودة النظر جذرياً في سُلطتها الكونية من مُنطلَق الاعتراف بالذاتيات والهويات الأخرى التي تُشكِّل العالم اليوم.

ويُمثِّل الوعي بتلك الهويات التعبير الأفصح عن إمكانية نشوء فئات عربية يؤسس انتقالها من نمط الوعي الديني إلى نمط الوعي الوضعي لعملية اجتماعية

(1) عبد الوهاب المسيري، العَلمانية تحت المجهر، دار الفكر العربي، دمشق، 2000، ص64 ـ 65.

(2) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية، ج1، مصدر سابق، ص210.

(3) العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، دار الجمل، كولونيا، 2014، ص222.

(4) يُنظَر: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، مصدر سابق، ص235.

تندمج فيها هذه الفئات في الثقافة الغربية. وإن هذا الانتقال الذي يؤسس لتكَّون فئة اجتماعية محدثة وعصرية، يخلق إيديولوجيته الخاصَّة، أي: الإيديولوجية التحديثية، ولا تظهر هذه الإيديولوجية لدى النُخب العربية المحدثة كتعبير عن تشكيل طبقة أو فئة جديدة مُتمثِلة للآخَر الغربي، إنما «تظهر بعدّها تعبيراً عن تطور المجتمع العربي كله، من التقليد إلى الحداثة، ومن التخلف إلى التقدم، ومن التدين السلبي والتعصب إلى العِلمية والانفتاح»[1].

فالتفكير الفلسفي العربي لمفهوم العَلمانية يستطيع في ضوء ملابسات التاريخ والفكر العربيين أن يغير من محتوى المفهوم، فيحوله ـ بتعبير كمال عبد اللطيف ـ إلى مفهوم عام، بـ«إعادة التفكير في أزواج المفاهيم الموجهة والمحدِدة لبنيته، من قبيل؛ حق ديني/ حق وضعي، العقل/ الوحي، العقلي/ المُتخيَّل»[2]. ولعل تفكيك الأزواج المفهومية المذكورة يغني المفهوم ويطوره، أما الاستخدام المتعارض والمتناحر لها فيفرغها ـ في رأي بومدّين ـ من مضمونها الحقيقي، فيسحبها السياسي من ساحة المُفكِر/الثقافي، ويُخِل بأسسها النظرية، وبانفعالية سياسية يَدخل المعترك الفكري والسياسي بالمضامين نفسها المُعطاة لهذه المفاهيم، ليغالي في تسييسها من دون تحليل أو نقد[3].

إن الوعي «الايجابي» بهذه المُعطيات يوفر لرجل السياسة والإيديولوجي والفيلسوف خوض مسائل نظرية تاريخية تعي أطرافها مستويات السجال وتتجه للتفكير في السبل التي تكفل الصياغة النظرية التاريخية للمفاهيم[4]، عوضاً عن الانخراط، بتعبير الجابري، في صراعات الماضي ومشاكله، وجعل الحاضر مشغولاً بمشاكل الماضي، ومن ثم النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً[5]. إذ تظل ظاهرة الخلط في القراءات السياسية والإيديولوجية والفلسفية

(1) برهان غليون، مجتمع النُخبة، مصدر سابق، ص ص46 ـ 47.
(2) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص45.
(3) بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009، ص12.
(4) كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص52.
(5) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص38.

هي الأكثر بروزاً في العالم العربي اليوم، وإن أغلب القراءات الاجتماعية تحجب قوانين التغير الثقافي ومشاكل النزاع الفعلي بين ثقافتين ومنظومتي قيم حديثة وقديمة[1]، كما يستبعد منطق الصراع الدائر إمكانية الفهم والتفهم، ولا يقوم إلا بتعميق الشقة بين فريقين ومجتمعين وعقليتين ونُخبتين[2].

وتحتاج هذه الأطروحات وردود الفعل على اختلافها إلى نظرات أكثر تفصيلاً، وبما يستحث في مجمله على شيء واحد هو أن التوقعات القديمة التي عبَّر عنها التيار التنويري العربي، بل بشَّر بها ولحقه في ذلك بعض مثقفي العالم غير الغربي، لم تتحقق بالكلية، وأن ظاهرة التدين ستظل تطرح نفسها مُجدَداً في غرب لا يكاد يتعَلمن من ناحية حتى يتدين من ناحية أخرى، الأمر الذي «يستدعي فهماً ومتابعة أفضل، بل مراجعة لبعض المُسلمات السائدة في العالم غير الغربي»[3].

وبناء على ما تقدم، لم تُفلِح العَلمانية العربية في أن تكون مدخلاً وجودياً لشراكة المُختلِفين مذهبياً ومِلّياً، ولم يجرِ استيعابها على أنها استجابة لمتغير تاريخي قيمي، إنما أسيء استعمالها في البيئة العربية وتُرجم وجودها على أنه مخطط لهدم الدين وتقويض سُلطان الشرع، لذلك تقلص حضورها في الميدان العملي للسياسة العربية حتى يومنا هذا، الأمر الذي سيعطي لمعارضيها الفُرصة لأن يقولوا قولتهم فيها ويحددوا مواقفهم منها سلباً أو إيجاباً، وهو ما سيجري تفصيله أكثر في المبحث التالي.

ثانياً: تَمثُّل الإسلاميين العرب للعَلمانية

يدور نقاش بعض المُفكِرين الإسلاميين حول جدوى قبول العَلمانية في مجتمع

(1) يقول نصر حامد أبو زيد: "إن ثمة حرباً بالمعنى الحقيقي لا المجازي، يخوضها الإسلاميون (بعضهم طبعاً) بأسلحة "التكفير" والوصف بـ"الردة" و"العَلمانية" ـ التي جعلوها مساوية لمفهوم "الإلحاد" ـ لأي اجتهاد يتناقض مع أطروحاتهم، ويلي الاتهام بالكفر وما يليه؛ إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه ـ أو الاتجاهات ـ الإسلامي. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، دعوة للكف عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكري لصالحهم". نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مصدر سابق، ص33.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص46.

(3) سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، مصدر سابق، ص200.

مُسلم، وما إذا كانت قد مثَّلت حلاً لمُشكلات عايشها الغرب المسيحي تحديداً أم أنها مُناسبة لحل مُشكلات المجتمع العربي.

الواقع لم تكن لتحظى العَلمانية ـ بوصفها نزعة لتدبير شؤون العالم ـ بقبول أغلب المُفكِرين الإسلاميين لها، وإصرارهم على الاستمرار في تبني نقيضها بإخضاع شؤون الدنيا لقواعد وأحكام الدين، كما أن لهم فهمهم الخاص للدين غير الفهم الغربي أو المسيحي له، وإن ذهبت اجتهادات بعضهم إلى وجود عَلمانية أو ما يُلمِح إلى ذلك في تاريخ التجربة الإسلامية. ومن المفيد هنا معاينة الموقف الفكري العربي ـ الإسلامي من العَلمانية مبدئياً، ومن ثم تفسير مسألة الفصل بين السُلطتين الدينية والزمنية، وبيان وجهات النظر فيها، ووضع اليد على ملامح العَلمنة في أطروحات بعض المُفكِرين الإسلاميين.

1 ـ موقف الإسلاميين العرب من مفهوم العَلمانية

تستبعد العَلمانية أي تأثير ديني في تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها وترتكز عليها هذه العلاقات، ومن ثم فإنها نهجٌ حياتي مادي حسب ما يذهب إليه محمد شمس الدين؛ «تكوَّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية، وهذا النهج هو الروح المحركة، والموجهة في الحضارة الحديثة»[1]، فالعَلمانية؛ «تقع بالكامل في سياق حركة التغريب، والأورَبة، والاستعمار الثقافي الذي عايشه العرب المُسلمون منذ أكثر من قرن من الزمان، والذاهب، على حد تعبير يحيى محمد، إلى أسلوب تصوير مفاهيم وأفكار الآخَر الغربي على أنها مُطلقة... لتحل محل أية عقائد أخرى في البلاد المستعمَرة»[2]. وهذا الحلول في موضوعة العقائد هو ما يثير حساسية الآخَر غير الغربي، إذ الإقرار بقيم التحديث الغربية مقبول بمقدار الإبقاء على ثقافات الآخَرين التقليدية وأديانهم وقيمهم المتعالية مصونة.

يقول سفر الحوالي إن العَلمانية تعني: «الحُكم بغير ما أنزل اللّه، فهذا هو

(1) محمد مهدي شمس الدين، العَلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996، ص7.
(2) عن: عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعَلمانية، دار الساقي، بيروت، 1993، ص40.

معنى قيام الحياة على غير الدين، ومن ثم فهي نظام جاهلي لا مكان لمعتقده في دائرة الإسلام»[1]. ويميز محمد حسين فضل اللّه بين القاعدة التي ينطلق منها الدين الإسلامي والقاعدة التي تنطلق منها العَلمانية، فيقول العَلمانية إلحاد، ويتعذَّر الجمعُ بين العَلمانية بمعناها الفكري الوضعي والدين بمعناه الفكري المستوحى من اللّه[2].

يمكننا أن نتساءل حول هذا الموضوع تحديداً؛ ماذا يعني المجال الديني بالنسبة للغربيين، وماذا يعني بالنسبة للإسلاميين لمّا يُريدان أن يجترحا خطاً لهما في الحياة؟

بناء على هذا التساؤل؛ يشق على الفكر الإسلامي إقامة معادل موضوعي يضع الإسلام بكلياته، كمنظومة فكرية وفلسفية، مقابلاً لنظام وظيفي ظهر في زمنية أوروبية معينة، ليجعل من الفصل بين الديني والدنيوي معياراً مائزاً للعمل السياسي الممكن. وكما يبدو، عند هذه النقطة تحديداً، يعي الإسلاميون معنى الدين بخلاف ما تذهب إليه الترجمات الغربية ذات الصبغة المسيحية لكلمة الدين، فبحسب اللغويين: حين قام جيروم بترجمة الإنجيل إلى اللاتينية في أواخر القرن الرابع الميلادي، نقل مع هذه الترجمة كلمة ريلجيو **religio** على نحو ما استقر عليه المعنى الأصلي في البيئة الرومانية التي تشبّع بها. وأصبح المصطلح يحيل على الصلوات والأدعية والطقوس التي تمارس في الكنائس. وبهذا المعنى فإن مفهوم ريليجن religion لا يخرج عن الخطوط العامة للتَصوُّر الوثني الروماني للدين كطقوس أكثر مما هو عقيدة وشريعة.

إن من العوائق التي تواجه الإسلاميين؛ صعوبة تعيين المجال المشترك أو الرابطة بين الإسلام والعَلمانية، تلك التي تتعلق بالطابع الإشكالي لتعريف المجال الديني، وهو التعريف الذي يستبطن ما يخرج عن نطاق الديني (العَلماني، الزمني، الدنيوي).

---

(1) سفر الحوالي، العلمانية، دار الهجرة، الرياض، 1990، ص681.

(2) محمد حسين فضل اللّه، شخصية السيد المسيح (قراءة في المعالم والمواقف)، ص35. عن: إنعام فرج قدوح، العلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، 1995، ص93.

ينحصر معنى الديني عند المُسلمين، بمقتضى هذا التعريف؛ في الروحي والغيبي والباطني، وهو ما يتعذَّر عليهم معه، بالنسبة إلى رفيق عبد السلام، قبول مفهوم الديني على نحو ما استقر في أدبيات المُنظّرين الغربيين، إذ عند الإسلاميين تتجاوز كلمة الديني الجانب الحصري للصلوات والأدعية والطقوس الممارسة في المحل الديني، لتطول مجالات تعبير وسلوك أوسع نطاقاً من الممارسة الطقوسية الرسمية، وينشبك بمُختلَف مواقع الحياة، أي انه شرعة ومنهج بالتعريف القرآني[1].

إن قبول العَلمانية في البلاد العربية من وجهة نظر الجندي هو «تنصِّل الدولة من الشريعة الإسلامية بِعدّها أهم عامل من عوامل توجيه حياة الشعوب الإسلامية»[2]. ويرى أيضاً إلى ضرورة أن تُعِد الشريعة قواعد ترسم للشعوب مسالك عيشها. ولعل ما كان يقصده هو دولة تَتشكَّل من مفردات الديني، وليست دولة تقف على مسافة محدَدة من الديني. ويضيف محمد باقر الصدر إلى ما حدده الجندي رأياً يحتم: «وجود ثورة تعيد المسيرة إلى طريقها الصالح، وتبني المجتمع الموحد من جديد على أساس أعمق وأوعى من أساس الفطرة، وتهيئ الجماعة لاستئناف دورها الرباني في خلافة اللّه على الأرض»[3].

بذلك فإن كلاً من الجندي والصدر يضع العَلمانية ونصوص الشريعة أمام مقايسة سوسيولوجية لا تخلو من صعوبة؛ فالعَلمانية كمنظومة فكرية نتاج تطور تاريخي خضع لتحولات اجتماعية وعِلمية وسياسية واقتصادية، وأوجد له قواعد حاكمة وفاعلة في البيئة الثقافية والسياسية الحديثة، ومن ثم قبول العَلمانية إسلامياً، يتطلَّب على نحو مميز حصول ثورة اجتماعية بنيوية في البيئة العربية الإسلامية المُتمثِلة لهذا المفهوم، ولا تنفصل هذه الثورة عن حصول ما يناظرها في الاقتصاد والسياسة على مستوى الخطاب الديني، عبر توليد قراءات جديدة في النص الديني

(1) يُنظَر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008، ص ص103 ـ 106.

(2) أنور الجندي، سقوط العَلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بـت، ص145.

(3) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط3، 1426هـ ص147.

تستجيب لتعقيدات الواقع[1]. بما يعني ذلك؛ أن البيئة الاجتماعية العربية لم تكن قد وصلت إلى مرحلة تحديد إمكانية التمييز المفترضة بين منظومتين أو عقيدتين، الأمر الذي يقيم تعارضاً متوقعاً بينهما. فالسائد في الفقه السياسي عند المُسلمين، على نحو ما يقول محمد قطب هو: إن الأصل أن تكون الشريعة الربانية هي الحاكمة في حياة الأمّة، دونما حاجة لأن يُطالِب بذلك فردٌ منها ولا جماعة، لأنها إلزام رباني، ذلك أن تحكيم الشريعة أمرٌ لا يُخيَّر فيه الناس ولا يستفتون»[2].

أما محمد البهي فإنه يُخيِّر في التوجه، وفي تحديد الموقف من العَلمانية، ويفعل ذلك على نحو إيديولوجي: فيرى أنه إما أن يوجد الإسلام من دون العَلمانية أو أن توجد العَلمانية من دون الإسلام، فإذا ما أخذ المُسلمون معارفهم عن العَلمانية، فإن ذلك يعود إلى قصور المفاهيم السياسية التقليدية المشتقة من الرؤية السائدة للدين، وإلى قصور في تَصوُّرهم عن الإسلام، كما يعود إلى رغبتهم في محاكاة حلول غربية لمُشكلات هي وليدة بيئة الآخَر الغربي[3].

وفي السياق ذاته ـ من منظور المدرسة الشيعية ـ يقول محمد جواد مغنية: «إن اللّه فعل ما يجب عليه من خلق الإمام والنص عليه، والإمام على استعداد للقيام بمهمته الإلهية لو توفرت له الأسباب الدنيوية، غير أن الناس تركوا نصرته، لذلك امتنع وجوده (أي الإمام) من بينهم، فكان منع اللطف منهم لا من اللّه ولا من الإمام»[4].

على ذلك فإن المنهج الإسلامي، بما يتوفر عليه من النصوص، وبما يذهب إليه

(1) وثمة رأي للعظمة في هذا الشأن، إذ يقول: «لا اعتقد أن جدوى كبيرة ترتجى من إصلاح الخطاب الديني العربي الإسلامي في حالته الحاضرة. لقد قام الإصلاح في الخطاب الديني البروتستانتي الغربي على أساس استيعاب واستبطان تامين للسياق العقلي والمعرفي للحداثة، وما يستتبع تمييز العقائد الإيمانية عن المعرفة، ومنها المعرفة بمفهوم الأسطورة». عزيز العظمة، التباس الحداثة ورغبات الفوات، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، الحداثة والحداثة العربية، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، 2005، ص272.

(2) محمد قطب، العَلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1994، ص ص61 ـ 62.

(3) يُنظَر: محمد البهي، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، دار غريب للنشر، القاهرة، ط3، 1981، ص ص13 ـ 14.

(4) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص151.

المُفكِرون الإسلاميون يملك من الجاهزية ما يُمكّنه ـ إيديولوجياً ـ من حل ملابسات الواقع، يقول القرضاوي: إن من طبيعة الإسلام «أن يكون قائداً لا مقوداً، وسيداً لا مسوداً؛ فهو كلمة اللّه العُليا.. وفي المقابل فإن العَلمانية تريد من الإسلام أن يكون تابعاً لها يؤتمر بأمرها وينتهي بنهيها ولا أن يأخذ موقعه الطبيعي والمنطقي والتاريخي آمراً ناهياً حاكماً هادياً»[1].

وبوجود الرغبة في تغليب الشريعة الإسلامية على بقية الشرائع الوضعية، نلاحظ البوطي يقول: إن إشهار نظام إسلامي شكلي بهياكل وعناوين لمسميات إسلامية لن يتغلب على حقيقة؛ إن الأنظمة الحضارية الحديثة أكثر استجابة للحاجات والمصالح العصرية التي يتطلَّبها إنسان اليوم من أنظمة قديمة تُستحضر من خزانة الماضي باسم الإسلام[2]. من هذا يرى سيد قطب: «إن محاولة وضع أحكام تشريعية لهذا المجتمع، ليست جدّية في شيء.. إذ إن الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مُشكلات الحياة، إلا في مجتمع إسلامي واقعي موجود فعلاً ويواجه مُشكلات الحياة أمامه ويتعامل معها.»[3]. إن المُراد، والقول لـعبد الرحمن الزنيدي؛ هو تطبيق منظومة من التَصوُّرات عن الوجود والكون والإنسان والحياة، ومن القيم الموجهة لحركة المُسلم في حياته فكرياً وسلوكياً، ومن النظم التشريعية التي تحدد مسالك الإنسان في حياته العبادية والعملية[4]. على ذلك يقول غليون: إن هم الإسلاميين يظل في الأخير هو تطبيق الشريعة في إطار الدولة الإسلامية باعتباره نموذجاً للعدل المطلق وتحقيقاً للتضامن الأعمق.. والضمانة لقيام سلطة صالحة مستقرة وشرعية ثابتة، تؤمِّن الخروج من المأزق الراهن للسياسة[5].

لذلك يرغب بعض الإسلاميين المُعاصرين في العودة إلى طريق السلف

---

(1) يُنظَر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعَلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997، ص93 ـ 94.

(2) محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر (تحديات وآفاق)، دار الفكر دمشق، ط2، 1999، ص22.

(3) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط11، 1992، ص188.

(4) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا للنشر، الرياض، 2009، ص186.

(5) يُنظَر: برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 2007، ص422.

عبر تجديد سؤال التراث لتكوين حالة وصلٍ معه والتغلب على محنة التعامل مع المستجدات المُعاصرة. ويعني تجديد سؤال التراث في الفكر العربي ـ من منظورهم ـ أن الثورة والحداثة كلتيهما لم تقدم حلاً لمُشكلة العلاقة مع الماضي، ولم تُجِيب عن أسئلة معاصرة يقتضي الجواب عنها اللجوء إلى المنظومة التراثية[1]. ومن هنا، جاءت والقول ل ـ المبارك؛ الرغبة في العودة إلى السلف وإلى الإسلام وأصوله الموحى بها والاستفادة من تاريخه الأول وبدايته قبل ظهور الخلاف، وهي عودة تُعد من منظور بعض الإسلاميين السبيل لإعادة بناء الأمجاد القديمة المتجلية في الدولة الإسلامية القوية، عبر جمع جزئيات الإسلام في كليات وربط الأحكام بالمقاصد والأهداف، وتصنيفها بعد جمعها في أبواب تجمع المتجانسات[2]. وبالعودة إلى سلفية البنا، فإن الإسلام لديه دين جامع لأمور الحياة، منتقداً بذلك الفصَل بين الدين والسياسة، ومعلناً أن أي حركة إسلامية تجتزئ السياسة من أهدافها ليست إسلامية بالمفهوم الشامل للإسلام؛ لأن المُسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان مُنشغلاً بالسياسة، يعيد النظر في شؤون أمته، مُهتماً بها، غيوراً عليها، وإن التحديد والتجريد والفصل أمر لا يقره الإسلام، وعلى كل جماعة أن تضع في أولويات برامجها الاهتمام بشؤون أمتها السياسية[3].

إن صعوبة تطبيق الشريعة الإسلامية ـ فيما يقتضيه هذا التطبيق من العودة إلى دولة دينية ـ ناتج عن حاجة إلى حُكم بالحق الإلهي الذي لم يعرفه الإسلام في الواقع أو عرفه فقط في عهد الرسول، وإن الحُكم بالحق الإلهي يجسده رجال الدين إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن ثم تعظم الرغبة عند الإسلاميين، والقول لـالجندي في؛ «قيام دولة متدينة تعنى بحياة الإنسان مادياً وروحياً عناية غير مجزأة، فوحدة حياة الإنسان مادياً وروحياً هو ما يجب أن تعنى به الدولة»[4].

(1) يُنظَر: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سابق، ص54.

(2) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الدار العالمية للفكر الإسلامي، الرياض، ط2، 1995، ص47. كذلك: يُنظَر: كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص ص72 ـ 73.

(3) محمد عبد القادر، الفقه السياسي عن الإمام الشهيد حسن البنا، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، 1999، ص ص32 ـ 33.

(4) أنور الجندي، سقوط العَلمانية، مصدر سابق، ص ص143 ـ 144.

ويتعامل محمد حسين الطباطبائي مع مثل هذه المفردات من وجهة نظر أخرى ترى أن تطبيق النظام التشريعي لا يتم في الواقع ما لم يُنط بشخص يتسم بالعصمة والصيانة الإلهية، فقد يتعهد هذه المسؤولية أناس لم يسلموا من الانحراف الفكري والعقائدي ولم ينزهوا من الخيانة[1].

إذن كان الاهتمام متجهاً عموماً صوب الدعوة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية بدلاً من القوانين والأنظمة الوضعية التي ينادي بها دعاة تطبيق العَلمانية بقطع النظر عن أساس ذلك من المعنى الديني الذي يصلون إليه في تطبيقهم للنظام الإسلامي الذي يجب أن يهيمن على العقل والنفس وهو جوهر الإسلام[2]. لقد أصبح السعي لتطبيق النظام الإسلامي المحور الأساس لأنشطة أكثر الجماعات والأحزاب الإسلامية التي كان قصارى همها أن تكون القوانين النافذة في مجتمعاتهم هي قوانين الشريعة الإسلامية[3]، بحسبان أن الإسلام نظام عقدي يفسر نظام الكون ويحدد المنهاج السلوكي للدنيا وللدولة وللآخرة، ويحوي ثوابت التشريع وضوابطه لكل ميدان من ميادين الصلة بين الإنسان وربه، ولكل جانب من جوانب حياة الإنسان اقتصادياً وسياسياً وتربوياً وأخلاقياً[4]. وبعبارة أخرى، يعرض النظام الإسلامي نفسه على الصعيد الاجتماعي بوصفه ديناً قائماً على أساس الوحي، ومُعطى إلهياً، لا فكراً تجريبياً منبثقاً من قُدرة الإنسان وإمكاناته[5].

وحيث أن الشعوب تميل في مراحل ضعفها إلى الانكفاء على مدوناتها

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، مؤسسة الإمام الحسين، قم، ط2، 2004، ص32.

(2) يُنظَر: محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر، مصدر سابق، ص21.

(3) اتسمت الدعوة الدينية للنهوض بالدولة الإسلامية بالتصلب والانكفاء على المرجعيات النصية والأسطورية لهذه الدعوة، وبالتشدد في ممارسة الفروض والنوافل العِبادية والإمعان في لزوم تطبيقها في الواقع بهدف تشكيل المجتمع على أسس إسلامية، كفرض الحجاب والتحشيد والتعبئة الشعبية على ارتدائه في الجزائر، وفرض تطبيق الحدود الإسلامية في السودان، والعنف ضد الدولة العَلمانية في مصر، وتضييق النطاق على الأقليات المسيحية والمثقفين فيها في عقد الثمانينات، أو ضد الدولة في سوريا في أواخر السبعينات. عزيز العظمة، العَلمانية من منظور مختلف، مصدر سابق، ص303.

(4) إنعام أحمد قدوح، العَلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، 1995، ص87.

(5) محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط3، 1426هـ ص33.

الاعتقادية بتلقائية، وتغلق النوافذ في وجه التيارات الوافدة، وتعمل على تثبيت ركائزها، يكثر الحديث عن الأصالة وضرورة المحافظة على ذاتية الثقافة، وضرورة رفض الأفكار المستوردة، فتغلب فيهم نزعة محافظة تتجه إلى استبطان الماضي وتلتصق به خوفاً من مجاهل المستقبل وما يحمله[1]. إذ يسوّغ باسم الأصالة وذاتية الثقافة، وكاستجابة ناقصة، توليد صور مفترضة للعَلمانية والديمقراطية والتعددية وغيرها، لتكون مفردات إسلامية يعاد صوغها نصياً بحُكم الضرورة وبمقتضى الواقع الموضوعي الذي تفرضه التحديات التاريخية.

ولكن الحديث عن العَلمانية إسلامياً يتطلَّب فك الملابسة المفهومية التي جاءت بها العَلمانية بين الدنيوي والإلهي حتى لا تؤخذ العَلمانية مقولة مجتزأة فيُصار إلى خلق نوع من التناقض الوارد من الناحية النظرية. ولعل الأقرب إلى الفكرة هو القول بأن عناصر العَلمانية كالعقل والعِلم والدنيا والسياسة الزمنية مفردات يتشارك فيها الإسلام وسواه من العقائد المُختلِفة. ويؤيد المسيري ذلك؛ حين يؤكد على كمون الأفكار العَلمانية في كل مجتمع (ومنها المجتمعات الإسلامية)، ولاسيَّما المتعلق منها بالاختيار والإرادة والرغبة في الاندماج بالرب، وفي إلغاء الحدود وفي التحكم الكامل في كل شيء وفي التخلي عن الحدود وعن المسؤولية الخلقية، لأنه جزء من النزوع العام الموجود في النفس البشرية. ويعني ذلك: أن الاتجاه نحو العَلمنة موجود في النفس البشرية، ومن ثم فإن العَلمنة ذاتها كامنة في المجتمعات الإسلامية وفي أي مجتمع إنساني آخَر.

2 ـ موقف الإسلاميين من الفصل بين السلطتين

كان من أوجه السجال الدائر داخل الأوساط الفكرية العربية الإسلامية لحظة التعامل مع العَلمانية عند وفودها هو الوجه المتعلق بالفصل بين السُلطتين الزمنية والدينية، وإقامة ذلك النوع من الثنائيات المُتقابلة بين الإلهي والزمني أو الديني والدنيوي. وتُوضح مُقاربة الواقع الحياتي للديني في البلاد العربية أن واقع حال أوروبا الذي نتجت عنه العَلمانية لا يجد له صدى في البلاد العربية، فقد كان

(1) أحمد كمال أبو المجد وآخرون، المُسلمون والعصر، مصدر سابق، ص27.

للمُفكِرين العرب الإسلاميين رأي في مسألة فصل الدين عن الدولة يتأسس على مفهومهم لماهية الدين وعلاقته بوظائف الدولة، وبصلاحياتها المُحدّدة. وفي سبيل ذلك نحاول عرض التَصوُّرين الفكريين السياسيين العربيين الإسلاميين (المُعارض والمُوافق) للعَلمانية في هذا المطلب تباعاً:

أ ـ موقف الإسلاميين المعارض للفصل

يقتضي تحديد ما يوجب تعارض الإسلام مع العَلمانية إيراد وجهات النظر الإسلامية العربية التي تعتقد بصعوبة تَصوُّر فصل الدين عن مجمل مناحي الحياة اليومية في المنظور الإسلامي العام، وبما يوحي بصعوبة تحديد بعض المُفكِرين الإسلاميين العرب من أصحاب هذا الموقف لمعنى الدين أو السُلطة الدينية[1]. إذ يرى هؤلاء إلى أن الدين المسيحي الذي صح معه مفهوم الفصل، لم يكن يعنى بتفاصيل الحياة الدنيوية بالمعنى التشريعي كالعناية التي يوليها الدين الإسلامي لهذه الحياة. فلدى مقاربة الإنجيل مع ما ورد في المنظومة الإسلامية نلاحظ أنه لم يُنِط مهام إدارة شؤون الحكم بيد أناس مخصوصين، إذ من وجهة نظر محمد باقر الصدر فإن للأنبياء والأئمة وظيفتين: «الأولى بوصفهم مُبلِّغين للعناصر الثابتة عن اللّه تعالى، والثانية بوصفهم حُكّاماً وقادة للمجتمع الإسلامي يضعون العناصر المتحرّكة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المُقدَّسة»[2].

بهذا التوصيف ينصرف الموقف الإسلامي إلى شمول الديني والزمني في الوظيفة الدينية الإسلامية، لذلك يحاول القرضاوي التفليص من صلاحيات الكنيسة ومحدودية دائرة اشتغالها الدنيوية، في مقابل توسيعها بالمنظور الإسلامي لجهة الشؤون الدنيوية، حيث يقول: «لا تملك المسيحية تشريعاً مُفصّلاً لشؤون الحياة

---

(1) تعني السلطة الدينية أن يدَّعي إنسان ما لنفسه حق الحديث باسم اللّه وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره فيما يتعلق بشؤون الدين والدنيا.. وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينياً أو منصباً سياسياً، وسيان كذلك أصَدرت هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة فكرية أو سياسية. يُنظَر: محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العَلمانية والدولة الدينية، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص14.

(2) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مصدر سابق، ص50.

يضبط معاملاتها ويُنظِّم علاقاتها ويضع الأصول والموازين القسط لتصرفاتها، فليس فيها سوى روحانيات وأخلاقيات تضمنتها مواعظ الإنجيل وكلمات المسيح فيه»[1]. ويُلاحَظ، فيما قيل من ذلك؛ إفادة من مقولة الأفغاني المثبّتة في نهايات القرن التاسع عشر: «إن الإسلام ليس ديناً للإيمان، إنما هو دين ومدنية أيضاً، وإن الغاية في الأخير خلق مدنية إنسانية مزدهرة من نواحيها المتعددة»[2]. أو ما كان قد طرحه محمد عبده؛ في إن المسيحية لم تكن إيديولوجية اجتماعية زمنية في يوم من الأيام، بخلاف الإسلام الذي يجمع بين الزمني وبين المسائل السماوية المُتعالية[3]. إن الإسلام كما يعتقد به القرشي يملك الحلول الحاسمة لمُشكلات الحياة، «فلم تقتصر تعاليمه على جانب من جوانب الحياة، بل شملت وامتدت إلى جميع ألوانها وصورها، فالدعوة إلى العَلمانية والى انفصال الدين عن الدولة تتصادم مع الإسلام تصادماً صريحاً»[4].

ينتهي ذلك بأصحاب هذا الموقف إلى القول بتمايز مرجعيات المُفكِر الإسلامي عن مرجعيات الراهب المسيحي، إذ لا يعيش الأخير حالة تناقض ما بين عَلمنته وإيمانه، بحسبان المسيحية دين روحاني لا صلة له بتنظيم أمور الدنيا، أما الإسلام فإنه دين ودنيا متلازمان[5]. وإذ لا وجود لمثل ذلك في الدين الإسلامي، فإنه يكون

---

(1) يوسف القرضاوي، الإسلام والعَلمانية وجهاً لوجه، مصدر سابق، ص48.

(2) عن كتاب: صالح زهر الدين، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخر، دار الساقي، بيروت، 2012، ص135.

(3) يُنظَر: محمد نور الدين أفاية، الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص30.

(4) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط4، 1987، ص119.

(5) كان يرصد الأفغاني في هذه الجزئية تحولات بنية الفكرَين الغربي والإسلامي على السواء، ومنزلة الدين منهما، فيولي أهمية للعناصر المؤلفة لكلا الفكرين، وليس المقارنة بين الدينين الإسلامي والمسيحي. كما كان محمد عبده يحاول من جهته، أن يميز بين طبيعة رأسّي السلطة الدينية في المنظورين المسيحي والإسلامي، فهو لا يجوِّز الرأي الذي؛ «يخلط الخليفة عند المُسلمين بما يسميه الإفرنج السلطان الإلهي theocratic، لأن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن اللّه، وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان، فليس للمؤمن ما دام مُؤمناً، أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدو لدين اللّه، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لأن عمل صاحب السلطان الديني، وقوله، في أي مظهر يظهران، هما دين وشرع». محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1993، ص ص107 ـ 108.

من المتعذَّر وجوده في سُلطة زمنية في التجربة الإسلامية. ويعني ذلك أن الخليفة عندما يقع في الخطأ المتوقع ويسيء استعمال السُلطة، فإن مصير الإسلام ـ كدين ومركز تضامن جمعي ـ لا يتأثر بسوء الاستخدام ويبقى قادراً على إحياء نفسه واسترجاع مصداقيته الاجتماعية[1].

لم تجد العَلمانية عند أصحاب هذا الرأي من العوامل ما يُمكِّنها من التوطن في العالم العربي، مثلما لم يكن معنى الفصل بين الدين والسياسة مطروحاً للسجال في التراث الإسلامي، وإن تقسيم شؤون الحياة إلى ما هو ديني وغير ديني؛ مما ليس يقع منه موقع القاعدة. وإن ما يُلاحظ في المجتمعات العربية من تقسيمات للحياة وللناس وللمؤسسات إلى ديني وغير ديني لم يكن إسلامياً من وجهة نظر المُفكِرين الإسلاميين، وهو ما يشير إليه البنا مُفصَّلاً، حين يقول: «لم يكن في الإسلام تعليم ديني وتعليم غير ديني، ولم يكن في الإسلام أناس يسمون رجال الدين (اكليروس)، وآخَرون يسمون رجال العِلم أو السياسة أو الدنيا، ولم يعرف الإسلام سُلطتين: إحداهما دينية والأخرى زمنية أو دنيوية، ولم يُعرَف في تراث الإسلام دين لا سياسة فيه، أو سياسة لا دين فيها، مثلما لا رهبنة في الإسلام»[2]. ويشير البنا في إحدى رسائله إلى المعنى ذاته عندما يقول: «لا خير في دين لا سياسة فيه، ولا خير في سياسة لا دين فيها، فهي سياسة كافرة مرفوضة، والإسلام جاء بسياسة ترعى شؤون الناس كلها...»[3] سياسة لا تقبل التجزئة.

وفي معرض رده على الأطروحة العَلمانية، يضيف فهمي هويدي على ما تقدم به البنا، قائلاً: إن «لا وجود لإسلام تقدمي وآخَر رجعي، وإسلام ثوري وآخَر استسلامي، وإسلام سياسي وآخَر اجتماعي، أو إسلام لسلاطين وآخَر للجماهير، هناك إسلام واحد، انزله اللّه على رسوله، وبلغّه رسوله إلى الناس»[4].

بناء على ما تقدم، استقر التَصوُّر الاتصالي القائل بتدامج السُلطتين الدينية

---

(1) يُنظَر: برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، مصدر سابق ذكره، ص ص342 ـ 343.

(2) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، تاريخ بلا، ص72.

(3) عن: محمد عبد القادر، الفقه السياسي عن الإمام الشهيد حسن البنا، مصدر سابق، ص23.

(4) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص7.

والسياسية في الوعي الإيديولوجي السائد اليوم في العالمين العربي والإسلامي، حتى لم يُعَد أحد يحقق في صحة المقولة التي كان قد أطلقها البنا منذ الثلاثينات من القرن الماضي، القائلة إن الإسلام هو بالتعريف «دين ودولة»، وهو المذهب السياسي ذاته الذي ذهب إليه مُفكِرو الشيعة أيضاً عندما عدّوا الدولة والإمامة أصل من أصول الدين[1]. مع أن كلمة «دولة» نفسها، والقول لـطرابيشي، لم ترد بالمعنى السياسي لها، لا في النص القرآني ولا في الأحاديث النبوية سواء منها الصحيح أم الموضوع[2].

اعتمد تعامل الإسلاميين العرب مع مفهوم العَلمانية الوافد على وصف العلاقة بين السُلطتين الزمنية والدينية التي تطورت عند الآخَر الغربي تحديداً، وإن معاينة مفهوم العَلمانية ذاتياً في ضوء مقاربته مع الواقع العربي هي ما يؤسس للخلط في ترجمة هذا المفهوم بمفهوم يغاير مفهوم الفصل الإجرائي، ليركز على مفهوم إفناء الدين في إطار الدولة، بما يفُهَم منه عملياً ليس فقط إبعاد الإسلام عن الحُكم وشؤونه، بل مناهضة الدين ومحاولة إبعاده عن المجتمع وعن الدولة. وهذا ما يرفضه المُفكِرون الإسلاميون من أصحاب هذا الموقف، إذ لا مكان فيه لسُلطتين ولا لحكومتين[3]. ولأن سُلطة الحُكم في الإسلام سُلطة واحدة تعمل بالكتاب والسنة، غير إنها سُلطة بشرية غير معصومة عن الخطأ، وتظل بشرية رغم أنها تستند في الحُكم إلى القرآن والسنة[4].

يُفهم من ذلك أن المؤسسة الدينية في الكنيسة المسيحية لا تقارَن بالإسلام، لأن الأولى إنما وجدت بحُكم التطور فهي، بالنسبة إلى حسن حنفي: «جسد المسيح

(1) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصر، مصدر سابق، ص128.

(2) يُنظَر: جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية، ج1، مصدر سابق، ص20.

(3) من الواضح أن توصيف عبده للعَلمانية ولوظيفة الكنيسة، إنما كان ينطبق على المخاض الأول لولادة العَلمانية والتعارضات التي أحدثتها تفاصيل تلك العلاقة بين الكنيسة والمؤسسة الزمنية في حينها، ولم يواكب بعد المتغيرات التي أخذت العَلمانية تبدل بإزائها أشكالها ومحتوياتها الأساسية. الباحث.

(4) يُنظَر: حوار محمد سبيلا، العَلمانية غير ذات معنى وغير واردة في مجتمعات تقليدية ذات عمق ثقافي ديني، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، العَلمانية ـ مفاهيم ملتبسة، مصدر سابق، ص222.

في التاريخ»[1]، بينما وجدت الثانية بالنص في الكتب المُقدَّسة، ولهذا والقول لجمال البنا، لم تَحكم المؤسسة الدينية الإسلامية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، كما حدث بالنسبة للكنسية عندما كانت تُعمِّد الملوك ملوكاً وتُلبسهم التيجان، وهو ما كان سائداً في أوروبا[2]. وبناء على ما تقدم، ربما كانت الدولة موجودة في البلاد الإسلامية وتحمل ألقاباً ومسميات ذات صبغة إسلامية، لكن لم يتسن لها أن تَحكم بروح الدين[3]. وإن حكمت فثمة تمايز يحكم التَصوُّر الإسلامي يبتعد من فكرة الفصل حسب المنظور العَلماني بين ما هو ديني ودنيوي. وبهذا المعنى يطالب محمد الغزالي بحكومة إسلامية نصفها وحي من عند اللّه ونصفها الآخَر عقل يبحث عن المَصلحة ويمشي بالقياس والاستحسان[4].

وتأسيساً على هذا التمايز وليس الفصل؛ ينفي محمد عمارة النظرية القائلة بوحدة السُلطتين الدينية والزمنية، لأنه يُنكر وجود السُلطة الدينية/الثيوقراطية في السياسة، ولا يُبقي من السُلطة الدينية سوى ما يتعلق بالموعظة الحسنة والدعوة إلى الهداية والإرشاد، من دون أن يكون ذلك خاصاً بفرد أو بهيئة أو جماعة بعينها[5]. ومن ثم فأن عمارة، بهذا المعنى، من المعارضين لفكرة الفصل بين السُلطتين في الفكر الإسلامي، أي أن من يحكم في إطار السُلطة الزمنية أناس ليسوا بالضرورة من طبقة رجال الدين. كما إن السُلطة الزمنية في الإسلام، بنحو ما

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق ذكره، ص614.

(2) يُنظَر: جمال البنا، الإسلام والحرية والعَلمانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، تاريخ بلا، ص ص30 ـ 31.

(3) كانت الدولة الأموية، محتاجة إلى التعايش مع دستور شرعي، ولكن هذا الدستور لم يكن يعترف بشرعية الدولة الأموية: فالخليفة يحكم بموجب حقه في وراثة العرش. والقرآن يقول إن الشورى هي دستور الحكم الوحيد في الإسلام. والخليفة ممعن بالثراء، يمثل طبقة الأغنياء، وتجار القوافل وكبار المُلاّك. والقرآن يقول: ((والذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل اللّه، فبشرهم بعذاب أليم)) (التوبة ـ آية)34. والخليفة يستند إلى فتاوى رجال الدين، والقرآن لا يعترف برجال الدين، ولا يخوّلهم حق الفتوى نيابة عن الناس، ولا يُميّزهم بلباس متميز. الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزوّرة، مصدر سابق، ص91.

(4) من كلمة الشيخ محمد الغزالي في المناظرة الكبرى التي دارت بينه وبين فرج فوده وآخرين، عن كتاب: مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العَلمانية، إعداد: خالد محسن، مركز الإعلام العربي، القاهرة، 1992، ص29.

(5) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العَلمانية والدولة الدينية. مصدر سابق، ص61.

يقول عبده؛ «خولها اللّه لأدنى المُسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، وخولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[1].

ويذهب محمد شمس الدين أيضاً إلى إنه: «لا يوجد في الإسلام ما يسمى رجال الدين بالمعنى الطبقي الاجتماعي الموجود في المجتمعات غير الإسلامية، ذلك أنه لا يوجد في الإسلام معتقد وتشريع يُمكن أن تُكوِّن بسببه جماعة (كهنوت) كالتي وجدت في سائر الأديان الأخرى، إذ ليست العبادة وغيرها في الإسلام بحاجة إلى وسيط، إنها تعامل بشري مع اللّه ومع الشريعة»[2]. فغياب ما يشبه الكنائس أو الوسائط الدينية القادرة على ممارسة الهيمنة بآليات الخطاب الديني في الإسلام لا يدلل على وجود فصل واضح بين حدود الدين وحدود السياسة في التاريخ الإسلامي[3]. حتى ابن رشد ذاته (لو عدنا في ذلك إلى التاريخ قليلًا) كان يربط بين الهيبة الدينية العُليا والسُلطة السياسية، بدلاً من الفصل بينهما على الطريقة الحديثة. فالدين من منظوره، ومن منظور العصور الوسطى كلها، هو الذي كان يخلع المشروعية على السُلطة السياسية[4]. ويعني ذلك وجود ما يوحي بالتوحيد بين السُلطتين الدينية والمدنية. لذا ذهبت إصلاحات محمد عبده إلى الإقرار بحق الأُمّة أو نائبها في اختيار الحاكم. لكن الحاكم ليس أكثر من أداة لتطبيق الشريعة الإسلامية بِعدّها قوانين الأُمّة التي يجب أن تلتزم بها ويخضع لها أفرادُها[5].

إن الأطروحة العربية الإسلامية المُعاصرة للعَلمانية التي تبدو ـ من منظور بعض المفكرين الإسلاميين ـ مُناسبة لعالم اليوم؛ يُمكن أن تتوقف عند معاينة جزئية الفصل بين السُلطتين، لتستفيد حصراً من تجنب استغلال الدين في العمل السياسي. ويعني ذلك أن ما تحتاج إليه المجتمعاتُ العربية لا يعدو أن يكونَ نوعاً من العَلمنة؛ الذي يقتصر على فصل «الدين» عن السياسة، بما ينتهي بتجنب توظيف

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص106.
(2) محمد مهدي شمس الدين، العَلمانية، مصدر سابق، ص152.
(3) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص ص45 ـ 46.
(4) يُنظَر: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص280.
(5) يُنظَر: أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، مصدر سابق، ص72.

الدين واستخدام المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسية، ولاسيَّما يُمثِّل الدين ما هو مُطلق وثابت، بينما، تُمثِّل السياسة ما هو نسبي ومتغير: والسياسة تُحركها المصالح، وتسعى إلى كسبها، ويجب تنزيه الدين عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه[1]. وتجد هذه الأطروحة ما يؤيدها عندما يقول المسيري في هذا المعنى: إن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية عملية موجودة في معظم المجتمعات المُركَّبة بشكل من الأشكال، ومن هنا، «نجد من يقول: إن المسيحية عقيدة عَلمانية، ومن يقول إن الإسلام دين عَلماني»[2]. وإن ما يُقال عنه من عَلمانية وافدة يجد تَمثُّلاته في موارد السياسة الشرعية الإسلامية، طبقاً لمقتضى الشريعة ومصادرها القُدسية، ومن دون أن يمنع ذلك من استجابة بعض المُفكِرين الإسلاميين للعَلمانية، وعدَّها ممكناً عصرياً يجد صوره في التراث وفي التجربة السياسية العربية ـ الإسلامية المُعاصرة.

ب ـ موقف الإسلاميين الموافق للفصل

شكلت أسئلة كِتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحُكم» الصادر سنة 1925، أول محاولة تاريخية مُغايرة للنسق التحليلي السابق في بحث أصول الحُكم في الإسلام. لقد بحث ذلك الأزهري من داخل دائرة التفكير السياسي والديني في الآراء القائلة بالخلافة، وما إذا كانت مستمدة من اللّه أو من إرادة الأُمّة. وظلت محاولته منفردة إلى حدود السنوات الأخيرة عندما بدأت تتبلور محاولات في باب التاريخ والفكر للتأسيس لأصول وأسس السُلطة في الإسلام، وهو أمر يتيح إمكانية مقاربة موضوع العَلمانية من جديد بصورة قد تسمح بإعادة النظر في مضمونها وطبيعتها[3]. والمعروف عن علي عبد الرازق أنه أنكر وجود نص إسلامي ديني (إلهي أو نبوي) مؤسِّس يشير إلى الخلافة، وإن كل ما عداه لم يكن أكثر من

(1) محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مصدر سابق، ص104.

(2) عبد الوهاب المسيري، العَلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص17.

(3) كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، مصدر سابق، ص56. ويمكن الإفادة من أفكار نصر حامد أبو زيد المتعلقة بهذا الشأن في كتابيه: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق. والتفكير في زمن التكفير، مصدر سابق.

شكل من أشكال المُلك السياسي، ولا معنى في موضوع الخلافة يحتمل اجتماع المقاربتين الدينية والسياسية فيه.

وعلى هذا الأساس كان عبد الرازق يرى أن «الخلافة ليست من الخطط الدينية، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحُكم ومراكز الدولة، إنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يُعرِّفها ولم ينكرها ولا نهى عنها، إنما تركها للناس يرجعون فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. مثلما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، إنما يُرجَع فيها إلى العقل والتجريب أو إلى قواعد الحروب وهندسة المباني وآراء العارفين»[1].

يعسر مع هذا الرأي إعادة النظر بوقائع التاريخ الإسلامي الشائعة على نحو يغير من حقيقتها، والطعن ببعض الروايات أو تفسير مضامينها خلافاً لما هو سائد. ولعل هذا ما حمل شيخ الأزهر محمد بخيت، في حينه على القول إن نظرية عبد الرازق «تهدد ضمناً نظام العقيدة الإسلامية بكامله، بمحاولتها هدم أحد الأركان الأساسية: عقيدة الخلافة، ويضيف إذا كان النبي ليس زعيماً سياسياً، والأُمّة ليست أُمّة سياسية، فإما ألاّ وجود للنبي وللأُمّة، وإما يجب تغيير مفهومنا لهما، أي تغيير ماهية الإسلام ذاته. ويمضي الشيخ بخيت إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن نظرية عبد الرازق «تقود إلى إنكار الشريعة ذاتياً»[2].

ولو كان الأمر متعلقاً بالشريعة، فإن ما يتصل بالسياسة الشرعية في الأقل، لم يُرد له إلا أن يكون تَمثلاً لِما ورد ضمناً في الشريعة والسنة. وذلك عينه ما يشير إليه طه حسين في أن النبي لم يضع قاعدة محددة للخلافة، ولا دستوراً لهذه الأُمّة التي جمعها بعد فرقة، إذ يقول: لم يكد النبي يودع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون، ولمن تكون[3]. إن ربط منصب الخلافة بالدين، وجعل مسألتها مسألة فقهية ـ دينية

(1) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص182.

(2) عن: عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العَلمانية والإسلام، مصدر سابق، ص ص80 ـ 81.

(3) طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ط2، 1998، ص64. كذلك يُنظَر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مصدر سابق، ص42.

تتمحور حول البيعة، دفع علي عبد الرازق إلى أن يرد على هذا المفهوم بشواهد من التاريخ الإسلامي مؤداها «أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح، والسيوف والجيش المدجج والبأس الشديد»[1].

ويشير واقع الحال إلى إن ما طرحه صاحب كتاب الإسلام وأصول الحُكم يأتي في سياق مُناهضة العرش في مصر (عرش الملك فؤاد)، ودعاوى دولة الخلافة العُثمانية في الأستانة، عندما أراد الانكليز والقصر نقل مركز الخلافة من الأستانة إلى القاهرة، بعد ما ألغاها مصطفى كمال أتاتورك وأسّس الجمهورية التُركية سنة 1924. إذ كما تعثرت أحوال الاستقلال في مصر في حينها وباتت سياسة الملك فؤاد محرضاً على الكتابة في هذا الشأن[2]، فإن التحديث العُثماني ـ المصري الذي أجراه محمد علي من قبل كان سبباً أيضاً في دفع علي عبد الرازق وغيره لطرح أفكارهم في هذا الشأن. إذ لم يكن التحديث تحديثاً كاملاً، ولم تشأ سياسته في التحديث أن تكون سياسة عَلمانية كما هو معلوم، ولم يبلغ التحديث ما هو سياسي، بل جعل محمد علي من التحديث إطاراً يُبقي على جوهر التقليد الإسلامي في الحُكم، الذي من شأنه أن يمد في عمر دولة الخلافة العُثمانية.

يقول علي عبد الرازق في هذا المجال: «لا شيء يمنع المُسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وامتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحُكم»[3].

يتأسس ذلك على أن المرحلة التي حكم فيها الأتراك لم تكن تواكب مُعطيات العصر بايجابية، ولاسيَّما في بلدان مصر والعراق وبلاد الشام التي بقيت بنية الإدارة

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) لاسيما أن الملك جرب سياسة فردية واستئثاراً بالسلطة ضد دستور سنه 1923، وضد حزب الوفد وسعد زغلول، وضد مجلس النواب الذي انتخب في 24 شباط سنة 1925، وفاز فيه الوفد بأغلبية ساحقة، فأصدر الملك قراراً بحله في 6 آذار 1925، أي في نفس اليوم الذي افتتحه فيه. المصدر السابق نفسه، ص9.

(3) المصدر نفسه، ص182.

متخلفة فيها، ولئن كانت قد حصلت تحديثات جزئية هنا وهناك، فليس صواباً، إذن، والقول لـطارق البشري: «الزعم بأن محمد علي أقام نظاماً عَلمانياً، أو أن تاريخ النظم العَلمانية يبدأ بهذه الفترة. أخذ محمد علي ومحمود الثاني من منجزات الآخَر الغربي علوماً عسكرية وطبيعية ونظماً عسكرية، لكنها وردت لتخدم كياناً سياسياً إسلامياً، وبقيت كل من الدولة والمعارضة تصدر عن الوعاء السياسي للنظم الإسلامية المستمدة شرعية وجودها ودعواها من الإسلام»[1]. ظل المجتمع العربي تقليدياً في كل مستوياته، ورغم اختراق الاقتصاد الحديث والأنظمة الاجتماعية الحديثة والتقنيات الجديدة بنية هذا المجتمع، فإنه لم يزل في نواته الأصلية مجتمعاً تقليدياً، سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أم التَصوُّرات الثقافية[2].

إن الامتياز السياسي الذي كان الوالي محمد علي يسعى للمحافظة عليه لا يحيد عن هاجس المحافظة على الذات الإسلامية في الفكر السياسي الإسلامي، ومن المفيد بالنسبة إليه الإبقاء عليها مع قبول التحديث بما يوجبه حُكم الظرف الذي توجد فيه، وهو ما سيُبقي على شرعية امتداد الخلافة الإسلامية التي مركزها السلطنة. ويضاف إلى ذلك ما فعله محمد عبده من ناحية الإبقاء على الامتياز الشرعي وموائمة مُعطيات الهوية الداخلية في الاستجابة لتحديات روح العصر والإصلاح، عبر قبول أطروحات ومستجدات الغرب، أي القبول بالحضارة الحديثة شريطة عدم التفريط في الإسلام[3]. وقد كانت تلك هي الإشكالية المركزية لخطاب

(1) طارق البشري، الحوار الإسلامي العَلماني، دار الشروق، القاهرة، 1996، ص12.

(2) من المهم الالتفات إلى ما يجري في مصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر باعتبارها مرت بانتقال بطئ ومعقد من العلاقات الإقطاعية إلى بعض المعالم الحديثة التي تشير إلى النمط الرأسمالي الإنتاجي. وقد اخذ ذلك يفصح عن نفسه مع عملية تفسخ السلطة السياسية والاقتصادية للمماليك، فتفسخ نظام الالتزامات تاريخيا أولاً، وثانياً، نشوء بعض القوى الاجتماعية الجديدة في المدن والريف، كانوا يحشرون في ورشات ومزارع الحكام وكبار جباة الضرائب، وثالثاً، بروز أشكال من بعض التحولات الفكرية على صعيد طلائع المثقفين البرجوازيين والحربية والصناعية. إن هذا بصيغته العمومية الإجمالية يمثل في ذلك الحين إرهاصاً لما سيأخذ في التبلور والدفاع عن نفسه في مرحلة محمد علي التي ستبدأ مع أوائل القرن التاسع عشر. يُنظَر: طيب تيزيني، مُقدما لكتاب: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، 1988، ص ص9 ـ 10.

(3) يُنظَر: إبراهيم الحيدري، النقد ما بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، 2012، ص ص423 ـ 424.

الإصلاح الديني الذي أحس بأن الصدمة التي أحدثها الآخَر تكشف عن شساعة الفارق بين الأنا والآخَر أو بين الشرق والغرب. وإن الإشكالية المركزية لتفوّق الآخَر تكمن في نظامه السياسي الضامن للحرية والمُقيِّد للسُلطة بالقانون، مثلما تكمن الإشكالية المركزية لتأخر الأنا في طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد. ويصدق هذا الموقف على الفكر الإصلاحي العربي والعربي الإسلامي، سواء ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً، أم ذلك الذي أراد أن يكون سلفياً، ويلتقي هنا، لطفي السيد مع علال الفاسي، ومحمد عبده مع خير الدين التونسي[1].

كان علي عبد الرازق يرى إلى أن محاولات التحديث العربية، تبدو مجتزئة، والحجج والأسانيد واهية، بشأن الإقرار بشرعية الخلافة (المقصود بالخلافة المراد تطبيقها في مصر؛ في إطار حكم السلطنة وردود فعل علي عبد الرازق عليها)، وإمكان تبنيها لمشروع تغييري نفعي محتمل.

وعلى هذا المنوال؛ طالبَ خالد محمد خالد بفصل الجانب الروحي في الإسلام عن الجانب الزمني، عادّاً رسالة النبي رسالة هداية ونبوة وليست مُلكاً، وإذا كان النبي قد اضطر إلى عقد المعاهدات وقيادة الجيوش فقد اضطرته إلى ذلك الضرورة اضطراراً، وذلك ليس من الرسالة في شيء. وترتب على موقف خالد محمد خالد دعوة صريحة ومباشرة تقضي بالفصل التام بين الدين والدولة[2]، ولعل مثل هذا الرأي حين يصدر عن باحثين إسلاميين، وليس عن عَلمانيين، يشير إلى إمكان وجود هوامش عَلمانية في التجربة السياسية الإسلامية في الأقل.

وبإزاء الدفاع عن دنيوية الممارسة السياسية الإسلامية وتبيان جوهر ما تتضمنه الشريعة، يكتب حنفي أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية، بما أنها سنن تتصل بشؤون البشر الحياتية، تقوم على تحقيق المصالح العامة، وهي مقاصد الشريعة، كما حددها الأصوليون؛ وضع الشريعة ابتداء، الضروريات والحاجيات والتحسينات، والضروريات خمس: المحافظة على الدين والحياة والعقل والعِرض والمال، وهي مقومات الحياة. هذه الضرورات الخمس هي ما يدافع عنها العَلمانيون العرب، إلا

(1) يُنظَر: علي اومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص22.
(2) حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، مصدر سابق، ص161.

إنهم؛ من وجهة نظر حنفي، ظلوا يأخذونها من الحضارة الغربية وليس من الشريعة الإسلامية، من الآخَر وليس من الأنا، تقليداً وليس إبداعاً[1].

ومن ثم يُلاحَظ حنفي على علماء الأصول المُسلمين جعلهم «الدين» إحدى الضروريات التي جاءت الشريعة لحفظها، وتأسيساً على ذلك فإن حنفي يرى إلى أن الإسلام دين عَلماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعَلمانية طارئة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، وإن التخلف عن الآخَر هو الذي حوّل الإسلام إلى كهنوت وسُلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود، مما دفع الناس للتوجه نحو عَلمانية الآخَر الغربي[2].

واللافت في توصيف حنفي، أنه بقي يمركز شمولية الخطاب العربي ـ الإسلامي، على حساب مصلحة مُعطى تاريخي غربي مُجسَّد وانجلت نتائجه في الواقع، وبات ملموساً الحديث جهاراً عن قيمة العَلمانية العملية. والواقع لا قيمة لأن تكون العَلمانية ذاتها حافزاً لتأكيد ما في حيازة المدونة الفكرية العربية ـ الإسلامية من عناصر تُداني مُعطيات العَلمانية. ويبدو من خلال ما تقدم أن المُفكِر العربي ـ الإسلامي غير قادر على توليد أطر ذاتية جديدة، فيسعى إلى البحث عن تماثلات لها في التراث، على حد تعبير طه عبد الرحمن، عبر التنقيب في تاريخه وتراثه الإسلامي العربي، وعما يعده بمثابة إرهاصات تُماثِل التحولات التي وقعت في المجتمعات الغربية، حتى لا يعدو اقتباسه أن يكون في الأخير سوى تطور طبيعي لهذه الإرهاصات، وتحقق لما هو كامن في ثقافته وماضيه[3]. والحال أن استيعاب المعارف الراهنة واحد من البداهات التي لا محيص عنها، وإن تحقق ذلك الاستيعاب منوط بدراستها دراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة هو ما يفضي باستيعاب المعارف استيعاباً نقدياً، وهو شرط لازم لبناء أرضية الإبداع الذاتي والمُسهمة في إنتاج المعرفة[4].

---

(1) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) يُنظَر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، مصدر سابق، ص156.

(4) عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013، ص237.

إن الإشكال الذي حدث منذ أكثر من مئة عام حول الحُكم على العَلمانية، وبيان تَمثُّل المُفكِرين العرب لمسألة التمييز بين الوظائف الزمنية والدينية للسُلطة كانت صيغته أن الإسلاميين العرب اعتمدوا على وصف العلاقة بين السُلطتين الزمنية والدينية، وإن مقاربتهم لموضوعة الفصل الإجرائي بين السُلطتين هي ما كان يدعو إلى الخلط في تفسير معنى الفصل ليجري التركيز على الموقف من إبعاد الدين عن الدولة، الذي فُهِم منه، عَملياً، ليس إبعاد الإسلام عن الحُكم وشؤونه فقط، بل اعتبار أن العَلمانية اتجاه فكري يُناهض الدين ويُقصيه عن المجتمع والدولة.

في حين لم يكن في حساب العَلمانية نفي المبدأ المُفسِر للوجود الطبيعي والإنساني، فالعَلمانية لم تكن مذهباً فلسفياً ولا منظومة معرفية ولا نظرية في أي مجال محدّد من مجالات المعرفة، إنما هي مجرد موقف معرفي يحيل الواقع إلى واقعيته الخاصَّة به، ويرجعه إلى منطقه وتكويناته التي تُدرَك وتُحلَّل بالخبرة والمعرفة والتفكير المستقل عما هو خارجي أو فوق واقعي. ومن ثم فإن الصيرورة العربية لمفهوم العَلمانية لم تكن لتماثل الصيرورة التاريخية والنظرية التي تَشكَّل في صلبها المفهوم الوافد في تاريخ الفكر والمجتمع الأوروبيين. ولعل الفكر السياسي العربي لم يُنتج بعد مستوى تجريدياً للدولة التاريخية كالذي ظهر في أوروبا، كما لم يَحِن النظر العربي إلى الدولة على أنها تعبير عن كلية المجتمع، إذ بات من المتعذَّر على المُفكِر العربي أن يتَصوَّر إمكان تبيئة مفهوم دولة لا سُلطة فوق سُلطتها، دولة ذات سيادة مُطلقة. كما لم يكن ليستطيع أن يَتصوَّر واقعية وجود دولة للجميع ومحايدة حياداً إيجابياً إزاء جميع محمولات الأفراد والجماعات، وإزاء العقائد والأيديولوجيات الدينية والعَلمانية على السواء.

وبما أن العَلمانية نتاجٌ غربيٌّ مُلازم للتاريخ السياسي والاقتصادي لأوروبا، فإن عملية تمثلها عربياً هي لحل المُشكلات البنيوية العالقة مع الدولة العثمانية آنذاك، عندما تأثر بعض المُفكِرين العرب بالحضارة الغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحاولوا تقليد مُعطيات الغرب، والنسج على منواله، ونشأت الدعوة الجدية إلى العَلمانية في ظل خصوصية اجتماعية محلية مُغايرة

للخصوصية الاجتماعية داخل أوروبا، حيث لم تكن توجد طبقة «رأسمالية» ناشئة أو «برجوازية» عربية مُناهِضة للإقطاع تعي مصالحها ضمن واقعها الاجتماعي، الأمر الذي يستوجب عبرها نهوض فكرة العَلمانية. كما لم تكن التحولات التحديثية ـ التي تبناها العَلمانيون العرب، وظهرت ظلالها في المنطقة العربية ـ نتاج ثورة برجوازية عربية، بقدر ما هي نتاج تمثل مُعطى غربي حصلت تحولاته الطبقية في أوروبا.

القِسم الثالث
صُوَر الآخَر الإيديولوجي

يتتبع هذا القِسم الصور الإيديولوجية عبر انتقالها في مرحلة من مراحل الهيمنة الغربية إلى المنطقة العربية. وإن من أبرز هذه الصور هي؛ القومية، والليبرالية، والماركسية. حيث يكون التعامل معها تعاملاً مبنياً على أساس وعي بـأصول غربية، تَتشكَّل عبر صور في المُتخيَّل والعقل العربيين، بحسبان أن صور الشيء، وكما قَدَّمنا لذلك هي أقل من الأصل. وإن تناول هذه الصور ـ بمعناها الإيديولوجي ـ يعود إلى صعوبة حصرها في إطار دلالي جامع، فهي تتنوع تبعاً للحقل المعرفي الذي يتناولها. وتُشدِد على الجانب الفلسفي أحياناً، وتهتم بالمضامين الاجتماعية أحياناً أخرى، وتتلون تعريفاتها تبعاً لعقيدة المُفكِرين ونظرتهم للحياة والإنسان، وتبعاً لموقعهم من القيم المادية والروحية.

وبقدر ما يقود البحث المنهجي إلى إيجاد تعريفٍ محددٍ ومقننٍ للايدولوجيا، فأنه سرعان ما سينفتح على تعريفاتٍ أخرى متنوعة ومتعددة لا حصر لها. وإن المهم في هذا المجال هو الوقوف على تعريف بيِّن، وشائع للايدولوجيا، سواء أكان معنياً بطبقة اجتماعية أم بكتلة قومية، عندما يتحدد عبره المنظور الفكري للعالم في زمان ومكان معينين. ومن تلك التعريفات الشائعة للايدولوجيا: إنها نسق فكري عام يُفسِر الطبيعة والمجتمع والفرد، ويُطبَق بصفة دائمة، ويُحفِز إلى هدف مرسوم في مسيرة التاريخ العام، ويتصل بظواهر الوعي، بما لهذه الظواهر من صلات واقعية اجتماعية.. بذلك تكون الايدولوجيا نسقاً من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية على حد سواء، ويسعى هذا النسق في عمومه إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المُركَّبة عبر منظور يقترح الاختيارات للأفراد والجماعات، وعبر

هذا النسق، تُدرِك طبقة اجتماعية أو جماعة قومية علاقاتها بشروط وجودها[1]. ويسمح بحث صور الأيديولوجيات الثلاث ببيان مستويات التَمثُّل العربي لها بشيء من التفصيل، ومن ثم بيان المعوقات التي حالت دون استمرارها في الواقع العربي المنقولة إليه.

أولاً: التَمثُّل العربي للقومية

من خلال مسيرة الأحداث والوقائع التي جرت في الماضي؛ يصبح بديهياً معرفة تاريخية نشوء فكرة القومية في أوروبا، وتاريخية تَشكُّل الوعي العربي بهذه المقولة لاحقاً، وتَعرُّف المُفكِرين العرب إلى عناصرها، والأسباب الموضوعية التي دفعتهم إلى تكوين تَصوُّر إيديولوجي عما يُطلَق عليه الدولة ـ الأُمّة، والبحث في ما إذا كان ثمة ما يؤكد أصالة عناصر الدولة ـ الأُمّة المُميَّزة في الثقافة والتاريخ العربيين. أي؛ تلك العناصر التي من شأنها بناء مُوحِدات سياسية وثقافية لجماعة ما. وكذلك متابعة هامش التَمثُّل العربي لصورة الآخَر الغربي القومي أو الترسيمة الذهنية الأولى بالتعبير الكانتي التي بنى العرب عليها تَصوُّرهم للقومية. ومن ثم التمييز ما بين عناصر القومية العربية، ومفهومها الحديث الذي نشأ في نهايات القرن التاسع عشر.

1 ـ بدايات التعرف إلى القومية

لا شك إن التأثير الأوروبي كان واضحاً ومكثفاً في توجيه الوعي القومي العربي لتجسيد فكرة القومية في إطار (دولة ـ الأُمّة) التي توحدها خصائص مشتركة، سيَّما في المدة التي كان العرب فيها يخضعون للسيطرة العُثمانية. وتصاعد دَفق

(1) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، دار عويدات، بيروت، 2008، ص611. كذلك: بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002. ويُنظَر: عبد اللّه العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط5، 1993. وبرهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص196. كذلك: عبد اللّه عبد الوهاب محمد الأنصاري، الايدولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المُعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب/قسم الفلسفة، 2000، ص19.

هذا التأثير بالتساوق مع سياسات الاستتباع التي كانت تمارسها السلطنة على بقية ولاياتها وأقاليمها، سواء كان ذلك في العراق أم في مصر أم في بلاد الشام. لقد اشتد وعي الذات العربية القومي في نطاق ظروف معينة؛ «بدأت برّد الفعل عند العرب تجاه العصبية التُركية التي غذّاها الأتراكُ من جماعة تُركية الفتاة والاتحاد والترقي»[1]. لقد حدث تحركٌ قومي عربي في إطار سياسي لا مركزي، يُدعمه دخول القوات البريطانية والفرنسية إلى المنطقة العربية وتصاعد خطابات تُشيع بدء عهد يكون فيه للعرب دولتهم القومية العصرية الجديدة على حساب عهود السلطنة الآخذة بالزوال. واتخذ هذا الوعي القومي العربي المُتـأثر حينئذ بأنماط القوميات الأوروبية اتجاهاً هدفه توحيد البلاد العربية وتحريرها.. كانت هذه الصيغة تُمهد لاتخاذ القومية مبدأ، وفلسفة، وعقيدة بالمعنى الواقعي لهذه العبارة.

كانت دولة الخلافة تتهاوى أمام التحدي الغربي المتفوق عسكرياً وحضارياً، وتتراجع أمام النزوع القومي المتصاعد في الأجزاء الأوروبية، والتوجهات اللامركزية في بعض مناطق العالم العربي (مصر، تونس، الجزائر، الجزيرة العربية، السودان)، التي انطوت على بذرات وعي ذاتي إثني، سابق على وعي الذات القومي، بالمعنى التاريخي للمفهوم[2]. ودفع ذلك النُخب العربية القومية إلى توظيف المُعطى القومي الغربي بدرجة أساسية، وتَصوُّر قيامه في مناطق غير المناطق الأوروبية، ومنها المنطقة العربية، بعد أن توصلت هذه النُخب إلى إن جملة من العوامل الموضوعية، والمكونات والعناصر المادية، مثل اللغة والعادات والدين والأرض،

(1) لعل ابرز ما كان يمثل هذا التطور الحركات المسماة الفتاة التي أسسها أو اثَّر فيها مازيني بعد ثورة 1830 ومنها ايطاليا الفتاة، وبولندا الفتاة، وسويسرا الفتاة، وألمانيا الفتاة، وفرنسا الفتاة (1831 ـ 1836). كان لهذه الحركات من الوجهة الرمزية أهمية؛ ذلك إنها تشير إلى تبني هذا الشعار في مرحلة لاحقة من جانب حركات قومية أخرى، مثل التشيك الفتاة، وتُركيا الفتاة. كما إنها تَمثُّل دليلاً على تفكك الحركة الثورية الأوروبية إلى مسارات قومية مُنفصِلة، تميل كل دعوة قومية منها إلى تبرير اهتماماتها بشعبها وأمتها في المقام الأول. وهذا ما سينعكس بدوره على وعي النخبة القومية العربية التي كانت على مقربة من ظروف وأحوال هذه الجماعات، والتحولات التي تحكمت في مواقفها. يُنظَر: اريك هوبزباوم، عصر الثورة، ترجمة: فايز الصُياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص258. كذلك أبو خلدون ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مصدر سابق، ص134.

(2) فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس؟، درا الفارابي، بيروت، 2010، ص268.

كانت تشد نسيج المجتمعات العربية وتربط بين مكوناتها بما يوفر لها الشروط اللازمة لتوحدها واشتراكها بداهة في صياغة دولتها القومية المفترضة، فاندفعت هذه النُخب، عملياً، إلى تجسيدها في الواقع.

كان أول جهد فكري قومي عربي مُنظَّم يحث على تشكيل حركة قومية يعود إلى سنة 1875[1]، أي قبل ارتقاء عبد الحميد العرش بسنتين حين ألَّف خمسة أفراد من الذين درسوا في الكلية البروتستانتية السورية ببيروت جمعية سرية وكانوا جميعهم عرباً مسيحيين، بيد أنهم أدركوا ضرورة انضمام المُسلمين العرب والدروز إليهم. وفي ضوء هذه الدعوة، أُضيفَ إلى جمعيتهم نحو اثنين وعشرين شخصاً ينتمون إلى مُختلَف الطوائف الدينية ويُعدون مُمَثِّليها في البلاد[2].

هناك من يُصر على أن العرب المسيحيين هم من كان قد أخذ على عاتقه حمل طموحات بناء الدولة بطابعها القومي العربي، وإن مثل هذا الانطباع لم يكن دقيقاً تماماً، فقد تعدى تأثير النهضة الأوروبية في عقول الأقليات المسيحية وغيرها، إلى التأثير في عقول النُخب العربية عموماً، وهي تعيش حينها تلك الوقائع والتحولات الملحوظة، حتى إن فكرة التعبير عن علاقة العروبة بالإسلام راحت تنحاز لفضيلة العرب في تضمين الرسالة الدينية للإسلام. إذ وجهت دعوات الأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا الأنظارَ إلى دور العرب في الإسلام، وعظمَّتْ دعواتهم العربَ حين عظمَّت الإسلام العربي. كان الرجوع إلى السلف الصالح عندهم يعني الرجوع إلى الرسول العربي وصحابته، والى مُسلمي العصور الأولى من العرب عندما كان

(1) يقول جورج انطونيوس: «إن قصة الحركة القومية بدأت في بلاد الشام سنة 1847 بإنشاء جمعية أدبية قليلة الأعضاء في بيروت في ظل رعاية أمريكية». كما أضاف إلى هذه الرعاية الأمريكية رعاية أخرى فرنسية، في حديثه عن هذه القصة، فقال: «كان من نتائج التسامح الذي تميز به حكم إبراهيم باشا ـ في بلاد الشام ـ نتيجة لم تخطر على البال من قبل فقد فتح هذا التسامح الباب أمام البعثات التبشيرية الغربية. بذلك أتاح مجال العمل لقوتين: إحداهما فرنسية والأخرى أمريكية». جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1987، ص149. كذلك: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798 ـ 1914)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1987، ص130.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص149.

الإسلام في حالته الصافية[1]. ويعني ذلك في ما يعني ـ ضمنياً ـ استجابة المُصلحين الإسلاميين العرب على غرار المسيحيين العرب لمُعطيات النهضة الأوروبية أيضاً، ومتابعتهم تحولاتها على مستوى الدولة والحُكم في حينها.

ولقد عكف المُفكِرون الإسلاميون العرب على توظيف التراث وبحثهم عن مكونات ثقافية تُلمِح إلى وجود ما يقترب من تلك الموحِدات لنهوض الفكرة القومية من بنية المجتمعات التقليدية العربية ذاتها. ومن جانب آخَر، ربطت الأقليات الدينية والإثنية النهضة للمطالبة بحقوقها أيضاً، فكان انبعاث الوعي الطائفي حينها مقروناً بقيام الوعي النهضوي، الذي أصبح وعياً قومياً بالضرورة. وفي هذا الخضم، لم تكن علاقات العالم العربي بأوروبا ضعيفة، أو محدودة، إذ تكفي الإشارة هنا إلى الامتيازات التي كانت تتمتع بها الدول الأوروبية في الدولة العُثمانية. والى الإرساليات الدينية ومدارس التبشير التي لم تكد تخلو منها حاضرة، أو مدينة من مدن الدولة العُثمانية في الشرق، فضلاً عن العلاقات الناشئة عن الحروب الدولية على الدولة العُثمانية[2].

بادئ الأمر، لم تكن الدعوة إلى تبني أطروحة القومية العربية سياسية، إذ كانت المحاولات الأولى للدفاع عن هوية عربية قومية بإزاء هيمنة عُثمانية متصاعدة على الولايات التوابع، محاولات أدبية، ولم تتعدَ حدود المطالبة العلنية، أو الرغبة العملية في تمتع الولايات العربية بشيء من الاستقلال بتطبيق نظام اللامركزية في إطار الدولة العُثمانية[3]. ولم يكن هناك حينئذ من شيء يُرغِم، أو يعلو على تأدية فروض الطاعة إلى السُلطان (الباديشاه) غير العامل الديني[4]. وإن اشد ما يحكم

(1) يُنظَر: سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق للطباعة، بيروت، ط2، 1984، ص449.

(2) يُنظَر: محمد جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1994، ص16. كذلك: عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2002، ص345.

(3) يُنظَر: أبو خلدون ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مصدر سابق، ص142.

(4) يقول أنطونيوس: صارت إرادة (الباديشاه) السلطان عبد الحميد هي الشريعة المطبقة على الأرض، فإذا دعا سوء الحظ مُسلماً إلى أن يحس بإرهاب الحكومة العنيف وطغيانها، فأنه يعزو هذه المظالم إلى الموظفين، ولا يعزو إلى الخليفة عملاً فيه سوء. جورج انطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص144.

سلوك الأفراد والجماعات العربية آنئذ؛ قُدرة الخطاب الديني الرسمي على الإلزام وفرض الطاعة، ومنها تجديد الولاء والبيعة للسُلطان.

يقول هاليداي: «كان من أشكال القومية البادية بجلاء.. أولئك الذين سعوا داخل الإمبراطورية العُثمانية إلى الحفاظ على تنوع ما قبل قومي... ورغم كل الحسابات والمُناورات ذات العلاقة، فإن صعود قوميات لغوية محدّدة في الإمبراطورية العُثمانية وفي الدول التي قامت على ميراثها، أزاح الكوزموبوليتية جانباً وأوجد شرق أوسط سادته حركات قومية بتطلعاتها إلى بناء أُمّة»[1]. بذا فإن الواقع التدريجي الصريح للانفصال تجسد في تشكيل الجمعيات والأندية الاجتماعية والحركات ذات الطابع القومي اللامركزي في الحواضر العربية. ويؤرخ الباحثون للحركات القومية العربية، ابتداءً، بنهايات السلطنة، حين نشأت جمعيات، وأقيمت مؤتمرات، وتَشكَّلت أحزاب تؤمن بوجود أُمّة للعرب، وتعمل لتحريرها من سيطرة العُثمانيين، وإن ترددت في طرح مطلب الانفصال عن السُلطة[2].

تَشكَّلت أولى الجمعيات العربية السرية المنددة بالحُكم التُركي، والمطالبة باستقلال الولايات العربية عن الدولة العُثمانية على يد العرب المسيحيين. وإن هذه الحركات اقتصرت على آسيا العربية ابتداءً دون غيرها من البلاد العربية[3]. كان دافع تكوين تلك التنظيمات العربية مصدره إدراك دعاة القومية العربية عُمق الهوة المؤسساتية التي سترغمهم بشكل أو بآخَر على استعارة أنموذج إيديولوجي معين

(1) فريد هاليداي، الأمة والدين في الشرق الأوسط، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار الساقي، بيروت، 2000، ص34.

(2) يُنظَر: الفضل علي شلق، الوعي والمأزق (تجليات الفكر في مشكلات العرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005، ص15.

(3) فقد تأسست جمعية بيروت السرية سنة 1875 على يد بعض الطلاب في الكلية الأمريكية السورية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية). كذلك شهد العراق بعد سنة 1908 تأسيس عدد من الجمعيات التي حمل بعضها أفكاراً استقلالية ونزعات قومية عربية مثل جمعية النادي الوطني ببغداد وجمعية البصرة الإصلاحية وجمعيات العهد ـ فروع العراق. وهي الجمعيات التي مثَّلت بواكير الحركة القومية التي نشأت وتشكلت في العراق بعد إعلان الدستور العُثماني سنة 1908. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، مصدر سابق، ص130. كذلك: عبد الحليم الرهيمي، القومية والمجتمع (ظروف نشأة القومية وإشكالية العلاقة مع المجتمع ـ نموذج العراق)، عن كتاب: مجموعة مُؤلِّفين، القومية مرض العصر أم خلاصه؟، دار الساقي، بيروت، 1995، ص162.

يقيمون على أساسه مشروع دولتهم. كان الأنموذج المؤسساتي القومي المعمول به في أوروبا الأنموذج الأرجح الذي يُريد أن يعتمده العرب آنذاك. وحيث لم يكن ليتوفر مستوى تراكمي تطوري داخل المؤسسة العربية الإسلامية يدفع باتجاه نمو الأطروحة القومية بصورة ذاتية آنذاك، وجدت النُخب العربية والإسلامية نفسها، حسب ما يقول أركون؛ «مسحورةً بقوة وفاعلية النماذج القومية الحديثة لدول مثل فرنسا، ايطاليا، انكلترا، الخ... لهذا السبب، فهي ترتجل التشكيلات والتركيبات القومية السريعة من دون أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة الفراغ المؤسساتي المرتبط بتاريخ الخلافة، أو الإمامة، أو السلطنة التي ألغيت.. ودون أن تأخذ بعين الاعتبار الآمال المشروعة لتلك الفئات العِرقية ـ الثقافية المرمية في ساحة البالي والقديم والمهجور المهمش»[1].

ربما لا ينكر عاقل وجود مشتركات تاريخية تؤسس لوعي قومي عربي، أو القول، بصورة أدق؛ وجود نزعة قومية في المجتمع العربي منذ القدم، بيد أن مثل هذه النزعة لم تكن ترقى إلى مستوى التَصوُّرات الجماعية القومية العابرة لمفهوم الانتماء إلى قبيلة، أو عشيرة. كانت هذه النزعة وما تزال، على نحو ما يقول فالح عبد الجبار: «سابقة لنشوء (الدولة ـ الأُمّة) العربية الشاملة، وسابقة أيضاً لعملية الانتقال من التنظيم الزراعي إلى التنظيم الصناعي للمجتمع.. والأهم؛ إنها لم تكن تُعبِّر عن تحول اجتماعي فعلي، وعن تطور الرأسمالية، أو المجتمع الحديث.. إنها؛ تُشكِّل نوعاً من الاستجابة لمؤثرات العالم المحيط»[2]. لذلك لم يكن اعتماد التنظيمات والإصلاحات العُثمانية في وجه من وجوهه سوى نتاج للعلاقة الاستعمارية مع السوق الرأسمالية.

2 ـ تأويل القومية في مجتمع مسلم

اكتسب مفهوم القومية في أوروبا معنى أكثر شمولاً لمتطلّبات الدولة العصرية،

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص71.

(2) فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس؟، مصدر سابق، ص267.

وانفتح بوصفه نظاماً للدولة الاجتماعية، وليس اقتصاره على مجرد نزعة أولية تشعر بها جماعة صغيرة، أو تُدرِكها أقليةٌ اجتماعية ما قبل الدولة[1]. ويعني ذلك أن المعنى الاجتماعي القومي الشامل مجرد من أي صلة بالدولة والمجتمع والتاريخ، وإن أدلَّة إثبات وجوده تَشكَّلت لاحقاً ـ كدعوات إيديولوجية ـ عندما؛ رُبِط بالقرآن والإسلام. ومن مِثل هذه المحاولات الإيديولوجية ذات الصبغة الصوفية التي جعلت القومية العربية تستمد معينها من طاقة الدين؛ تلك التي أوردها ميشيل عفلق عندما يقول: «لا خوف أن تصطدم القومية بالدين، فهي مثله تنبع من معين القلب وتصدر عن إرادة اللّه، وهما يسيران متآزرَين متعانقَين.. الدين يُمثِّل عبقرية القومية، وينسجم مع طبيعتها»[2]. ولِكي يتوطن الإيمان الديني بفكرة القومية، ضمن سياق أكثروي، فأنه لابد من أن تنادي به قلة من المسيحيين.. لقد جعل ميشيل عفلق من بنية الإسلام طاقة رمزية للعروبة، وعامل استقواء لتطوير فاعلية التعبئة القومية، والمُضي بالمشروع القومي الذي يضع المُسلمين العرب وغيرهم ضمن قراءة عصبوية جامعة[3]. كان عفلق يشتق جوابه من مضامين دينية، وهو أمر لم تقم به حركة مثقفة عربية دنيوية من قبل[4]. كانت سُلطة السياسي مع عفلق تحاول أن تنتج نفسها من خلال استثمار التوسط الديني، فعملت تدامجاً بين البنيتين السياسية والدينية لبلوغ معنى قدسي حصين يُوظَف لمنفعة السياسي. وعلى ذلك حاول إلياس فرح، أن يؤصل لنوع من العلاقة بين العروبة والإسلام أيضاً، وكيف أن الإسلام رفع من منظور العروبة القبلي إلى مستوى الولاء الثقافي والحضاري المنفتح، حين جعل من حياة الرسول العربي مثالاً للقدوة عند العرب[5].

(1) رفيق حبيب، الأمة والدولة في فقه الحضارة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص101.

(2) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، ط19، 1976، ص ص 112 ـ 113.

(3) يؤكد ميشيل عفلق على أن أوروبا اليوم تخاف على نفسها من الإسلام. وتعلم أن قوة الإسلام التي كانت في الماضي هي ذاتها قوة العرب قد بعثت، وظهرت بمظهر جديد هو القومية العربية. لذلك فهي توجه على هذه القوة الجدية كل طاقتها. يُنظَر: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، دار الساقي، بيروت، 2010، ص292.

(4) كنعان مكيّة، جمهورية الخوف، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، 2009، ص282.

(5) في الفصل المتعلق بالقومية العربية والتاريخ، يُنظَر: إلياس فرح، الفكر العربي الثوري أمام تحديات المرحلة، مديرية الثقافة العامة (وزارة الإعلام)، بغداد، 1973. ص56.

وأصبح من المفيد لديهم إيديولوجياً ربط الإسلام بالعروبة في تعزيز المُدرَك القومي عبر التعريف بروافده الأساسية ومنها الدين. بيد أن ذلك وحده لا يصنع تَصوُّراً جامعاً لمعنى الأُمّة. لذلك يدافع شبلي العيسمي عن ذلك المدرَك القومي المنفتح على روافده والممكن فقط تَشكُّله بوجودها، فيقول: «ستكون نظرتنا إلى العروبة ايجابية عندما نفهمها لغة وثقافة وولاء للأُمّة، وشعوراً مشتركاً يربط بين أفرادها، وأنها متصلة بالديمقراطية والاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وبالأهداف الإنسانية.. ولا نجد عندئذ ما يبرر اصطناع الفصل والتعارض بينها وبين الأفاق الإنسانية للإسلام»[1].

يقول فالح عبد الجبار عن هذه الأطروحة: «إن المُنظّرين القوميين العرب يضعون ظاهرة الأُمّة والدولة القومية، والقومية فوق التاريخ نفسه، مؤمثلين الزمان، أو متقدمين إلى المستقبل بحثاً عن ماض لم يكن»[2]. ويقول في موضع آخَر: «يميل التَخيُّل القومي إلى أن يُسبغ على الجماعة القومية أعماقاً تاريخية سحيقة، جامحة، وتسعفه في ذلك حقيقة أن العناصر التي بمثابة محدِدات الأُمّة، مثل اللغة، أو الثقافة، أو الدين تملك مثل هذا التاريخ الموغل في القدم، لكن لا اللغة ولا الدين ولا الثقافة هي بذاتها أمم، ناهيك عن أن تُكوِّن دولة قومية»[3]. إن التأكيد على الحقيقة القومية، لم يعد وسيلة لتلمس خصائص الحركة القومية العربية في سيرها الواقعي وتطورها الملموس، ولم يعد ذلك التأكيد أداة لرؤية ما هو خاص، ومباشر، وعياني في الواقع القومي، بل أصبح تجريداً إيديولوجياً يُزيّف الواقع الموضوعي، عبر أفكار شابها الانعزال وراحت تتناسل بطريقة مجردة، وذاتية، لتقطع كل آصرة لها بالواقع الحي[4].

(1) شبلي العيسمي، لا تناقض بين عروبة الإسلام وعالميته، عن: مجموعة مُؤلِّفين، قراءات في الفكر القومي (الكتاب الثالث)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000، ص487.

(2) فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس؟، مصدر سابق، ص258.

(3) فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهوية، عن: مجموعة مُؤلِّفين، أزمة الدولة في الوطن العربي (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011 ص277.

(4) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، دار الحصاد، دمشق، ط2، ص44. نستفيد من رؤية الحافظ في هذا المعنى لكونه زاوج بين العروبة والماركسية في كتاباته الأخيرة محاولاً الخروج برؤية

كان قسطنطين زريق يرى إلى أن القومية ثمرة من ثمار الدولة الحديثة، ومن ثم فإنها: لا تقوم في واقع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل إنها تقوم على أنقاضه. فلا بد من انجاز الدولة التقليدية لمتطلَّبات العَلمانية، التي تتأصل على اعتبارها جذور القومية. وإن القومية تتنافى مع الإقطاع الذي يحصر قسطاً من موارد المجتمع في أيدي فئات قليلة نافذة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، وفوق هذا تتطلّب القومية تطوراً اقتصادياً مبنياً على الآلة، وقائماً على جهود الطبقات الوسطى والعاملة، وتطوراً اجتماعياً ناشئاً عن انتشار العِلم والمعرفة[1]. ويقول زريق: انه لا بد من تعميق البعد الأصالي في الحركة القومية العربية عبر تحقيقه في الواقع العملي لا التَخيُّلي، وهذا يتوقف على صحة فهم الحركة القومية لمقتضيات التحرر والوحدة والحضارة، وعلى المقاييس التي تقيسها بها، والسبل التي تتخذها لها، وعلى ما فيها من قابليات للنمو والسمو، عملاً وفكراً، تخطيطاً وتنفيذاً، في هذه المجالات كلها.

لقد أخذ المعنى المشتق للأُمّة في الإطار القومي العربي طابعاً إيديولوجياً، فالطابع الإيديولوجي يظهر في اللحظة التي يراد فيها للأُمّة أن تكون مُعطى يسهل إحيائه وانبعاثه بالمعنى الهيردري، حتى وإن لم تكتمل عناصره الجامعة (اللغة، الثقافة، الدين..). إن عد الأُمّة القومية مُعطى هنا؛ يعني قدرتها على تغطية العناصر المؤلفة لها، وكافة التلوينات العِرقية والإثنية تحت ظلالها. وإنها تملك أن تتطور في ظل أوضاع مؤاتية لظهورها، كما هو الحال مع القومية التي ظهرت في أوروبا.

ربما ليست القومية أسوة بكثير من المفاهيم والمقولات الفكرية؛ مُعطى جاهزاً، يُمكن سحبه على واقع ما بطريقة تعسفية، ويسهل مصادرته إيديولوجياً لصالح من يعتبرون أنهم يُمثّلون هذه الأُمّة، بل يجري نقل القومية غالباً من مستوى الحياة اليومية الدنيوية إلى المستوى المتسامي، العجائبي المثير والمؤمثّل، حيث توضع فيه مقولة الأُمّة فوق مقولة المجتمع، لتسهل مصادرتها[2]. بالرغم من اعتبار

توفيقية لليسار العربي، ولأنه قال في الأطروحة القومية بما يفيد إثرائها بتحليلاته، على الرغم من ماركسيته الصريحة. وهذا التنويه يبرر لنا إيراد تعليقاته. (الباحث).

(1) يُنظَر: قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص ص201 ـ 242.

(2) الفضل علي شلق، الوعي والمأزق (تجليات الفكر في مشكلات العرب)، مصدر سابق، ص ص15 ـ 16.

القومية: «نتاج صراع داخلي، أو توتر روحي يشعر العرب به داخل الحضارة العربية الإسلامية»[1].

كان ولاء العربي في الجاهلية لقبيلته، ولم يكن انتمائه إلى قوم أو أُمّة بالمعنى الحديث لكلمة الأُمّة.. كان الشعر الجاهلي شعراً قبلياً. وكان شعراء الجاهلية شعراء قبائل لا شعراء أُمّة، أو قوم. ولهذا لم تُستَعمل كلمة عرب للدلالة على مُدرَك قومي جامع، وليس للقومية العربية جذور ولا نصيب من التحقق بالمعنى التاريخي[2]. وفي القرن التاسع عشر، في العراق مثلاً؛ كان كل من عرب العشائر وعرب المدن واعياً لكونه عربياً، ولاسيَّما عندما يقف في مواجهة تركي أو فارسي، لكن وعيهم العربي لم يكن مماثلاً لوعي القوميين العرب اللاحقين، ولم يشعروا أبداً بكونهم مدفوعين إلى عمل شيء بشأنه[3]. ويشير الجابري إلى إن عبارة المُدرَك القومي، أو الوعي القومي، كانت حتى وقت متأخر من تاريخ الدولة العربية الحديثة في المغرب العربي، تحيل على؛ «مضمون وحدوي إيديولوجي، يستحث على الوعي الوحدوي، أو وعي ضرورة الوحدة العربية، فيكون الوعي القومي من هذه الناحية مفهوماً تبشيرياً: يبشر بالوحدة العربية ويمجدها»[4]. بينما، يكون إيراد الوعي العروبي أقرب إلى المُدرَك اليومي، فهو وعي؛ «يؤسسه شعور وإيمان بقيام نوع من الوحدة هي أساساً وحدة الحقل الثقافي والإطار الحضاري»[5].

يحاجج اغلب السلفيين والأصوليين المُعاصرين بأن مفاهيم القومية والوطنية والتفرعات المستمدة منها لا أثر لها في الإسلام، بل لم تكن موجودة في حقل الثقافة السياسية حتى القرن الثامن عشر، ولا في حقل الثقافة السياسية في البلدان

(1) عبد الحليم الرهيمي، القومية والمجتمع (ظروف نشأة القومية وإشكالية العلاقة مع المجتمع ـ نموذج العراق)، عن كتاب: مجموعة مُؤلِّفين، القومية مرض العصر أم خلاصه؟، مصدر سابق، ص161.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص195.

(3) حنا بطاطو، العراق، ترجمة عفيف الرزاز، ج1، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص ص32 ـ 33.

(4) محمد عابد الجابري، «يقظة الوعي العروبي في المغرب: مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية»، في: مجموعة مُؤلِّفين، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص ص33 ـ 34.

(5) المصدر السابق نفسه، ص34.

العربية خلال الشطر الأعظم من القرن التاسع عشر[1]. غير أن ما لا أثر له لا يعني انعدامه في الواقع، لذلك يعطي التدقيق في سياق التَشكُّلات الأولية للجماعات القومية تَصوُّراً ممكناً عن منظورها الأوسع لاحقاً (=المنظور القومي)، ربما لم تقترب الوحدات الاجتماعية الأولى في التاريخ البشري من أن تكون بذاتها وحدات قومية، إلا إنها كانت خلايا أولى في ذلك وإن صيرورتها الاجتماعية كانت في مجرى الاتساع تأخذ مضموناً قومياً[2].

3 ـ اختراع الدولة القومية

إن تبيان ملامح دولة قومية في إطار الواقع يتطلَّب حركة اجتماعية قبل أي شيء، تسهم في تشكيل مثل هذا المُدرَك القومي. فإذا كان وراء نشأة الدولة القومية في البلاد الأوروبية حركة اجتماعية، فإن البلاد العربية «تطلعت إلى إقامة هذه الدولة رد فعل دفاعي ضد التدخل الأجنبي»[3]. كان ابرز المنحازين إلى هذه الرومانسية ساطع الحصري (1882 ـ 1968) الذي تأثر بأطروحات فيخته Fichte وشونيرر Schonerer وغيرهما في فكرة (الدولة ـ الأُمّة) العضوية، ثم في فكرة الفصل بين مفهومي الدولة والأُمّة، وهو ما سمح له بالتركيز الشديد على مسألة الأُمّة وإهمال أساسها، وهما الدولة والسكان[4]. يحاول الحُصري الالماع إلى ما يسمى سبات التاريخ القومي العربي، عندما يقول: «إني اعتقد أن أول ما يجب عمله لتحقيق الوحدة العربية في الأحوال الحاضرة هو إيقاظ الشعور بالقومية العربية، وبث الإيمان بوحدة هذه الأُمّة»[5]. وتتحفز لديه في

(1) يُنظَر: فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس؟، مصدر سابق، ص ص270 ـ 271.

(2) عزيز السيد جاسم، جدل القومية والطبقة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط3، 2006، ص ص10 ـ 11.

(3) ثمة ملاحظة؛ انه نظراً للضغط والتدخل الاستعماريين فإن المفكرين العرب لم يتعرفوا في بادئ الأمر إلى الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة. ولم يكن شأنهم هنا سوى رد فعل لما كان قد وقع فعلياً: ذلك انه كان قد بدأ عملياً إدخال تنظيمات، وعلى فترات متباعدة (تتعلق بالجيش، أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها)، مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)؛ أضف إلى ذلك عدم إدراك لمنطقه المتكامل (نظرية الدولة) وكان لهذا البتر المزدوج نتائجه. علي اومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص ص88 ـ 89.

(4) يُنظَر: سعد محيو، مأزق الحداثة العربية: من احتلال مصر إلى احتلال العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص117.

(5) أبو خلدون ساطع الحصري، آراء وأحاديث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985، ص104.

هذا المَيل الرومانسي، مفردة الشعور، بوصفها عنصراً مساعداً في عملية التَخيُّل، إذ يعني إيقاظ الشعور بالماضي العودة إلى صور يُعتقد أن لها أصلاً رمزياً بوجودنا الحالي.

يقول كاستورياديس في هذا السياق «نحن نتحدث عن المُتخيَّل حين نود الحديث عن شيء ما مبتكر سواء تعلَّق الأمر بابتكار مُطلق؛ تاريخ مُتخيَّل بصورة كاملة أم بانزلاق المعنى، بما يجعل الرموز المتوافرة مُحمَّلة بدلالات أخرى غير دلالاتها الطبيعية أو المُناسبة»[1]. ويجري عبر هذه الطريقة إيقاظ مُدرَك إيديولوجي للقومية العربية أو سواها بهدف إيجاد أسس له تُمكِّن من استعماله في الواقع المُتعيَّن، وما الأدبيات اللاحقة التي كُتبت في تأصيل القومية إلا لتعميق الوعي الإيديولوجي بالانتماء إلى مُتخيَّل جامع، وإلى قومية واحدة، متماسكة توحدها قواسم مشتركة.

والواقع ما كان يوصف من قبل القوميين بأنه العالم العربي لم يكن سوى تجمعات بشرية من أقوام مختلفة وديانات ومذاهب وثقافات متعددة. وذلك يعني أن الجغرافية العربية المسماة الأرض العربية، لم تكن متجانسة من جهة تكويناتها الإثنية والعِرقية[2]. فحتى من يُسمَّون بالعرب هم في الواقع لا يُمثِّلون مجموعة عِرقية واضحة المعالم. على سبيل المثال، إن فكرة «سوريا الطبيعية» أسطورة خيالية، فالكيانية اللبنانية أو الفلسطينية لها جذور عميقة في التاريخ. كانت الجغرافية العربية خلال القِسم الأعظم من الخلافة العباسية ومنها حتى

(1) تفترض الرمزية القدرة التخيلية، ذلك لأنها تفترض القدرة على الرؤية داخل شيء ما ليس هو، القدرة على رؤية الشيء شيئاً آخر ليس هو. كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، دار المدى، دمشق، 2003، ص181.

(2) تبعاً لحسابات أحد منظري الدولة القومية ارنست غلنر أن هناك 8000 مجموعة لغوية في العالم. وأن عدد الدول في العالم لم يبلغ بعد 200 دولة، وأن قلة من هذه الدولة تستطيع الادعاء بامتلاك تجانس اثني أو نقاء قومي، إن التناسب بين الدول ـ القومية الفعلية، أي المتحققة، والقوميات الكامنة أي غير المتحققة في دولة هي واحد إلى عشرة. يُنظَر: فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهوية، عن: مجموعة مُؤلِّفين، أزمة الدولة في الوطن العربي (ندوة)، مصدر سابق، ص278.

دخول العثمانيين مجزأة إلى إمارات وولايات مستقلة[1]. أما العنصر الخالص والحقيقي فهو سكان جزيرة العرب ـ تاريخياً وعملياً.

إن من يتكلم العربية، في الولايات العُثمانية أمثال بغداد والموصل والبصرة وحلب ودمشق وبيروت، الخ... أو في مدن شمال إفريقيا أمثال القاهرة، الجزائر، الإسكندرية، تونس، الخرطوم، وغيرها، خليط من العناصر العِرقية الطارئة والمستقرة بخلفيات وأصول تحدرت من سيل دافق متوال لقوميات وثقافات وشعوب سكنت في رقعة تمتد من المحيط إلى الخليج[2]. إن التأكيد على وجود جذور للقومية العربية تاريخياً، وعلى وجود بعد تطوري للمفهوم القومي العربي، يبدو في حد ذاته؛ دعوة إيديولوجية بيِّنة، لعبت ظروف التدخل الأجنبي دوراً في إظهارها على شكل ردود أفعال.

على ذلك يقول غلنر: «إن القومية ليست يقظة الأمم على وعي ذاتها: إنها تَخترع الأمم إذ لا وجود لها»[3]. ومن ثم فإن تَمثُّل هذا الفهم، يحض عبد العزيز الدوري على القول بفكرة الامتداد القومي، كمفهوم تطوري ذاتي للجماعة القومية في مرحلة تاريخية معينة، فيقول: «القومية هي الوعي العربي بمظهره الأخير.. وإنها لم تكن صدى لحركات قومية أُخرى، بل هي تعبير عن تنبه ذاتي، وتجديد لهذا الوعي»[4]. أي توجِّه الوعي القومي إلى فهم الذات فهماً واعياً، والى غربلة التراث، ليعود هذا الوعي إلى وجهته الأساسية: تكوين كيان عربي حديث، يتحرر من التقليد مثلما يتحرر من كل تبعية أو رجعية[5].

إن التنبه الإيديولوجي الذاتي للأنموذج المؤسسي القومي الغربي الصاعد،

---

(1) كان لأمير حلب أو الموصل أو جبل لبنان في عدد من المراحل استقلاليته شبه التامة عن موقع السلطة النظري، ومن هؤلاء من تحالف مع الصليبيين ضد أمير عربي آخَر، ومنهم من تعاون مع المماليك ضد جاره. لذلك فالتفرقة السياسية هي من تاريخ المنطقة بقدر الوحدة أو أكثر على الأرجح. غسان سلامة، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008، ص ص282 ـ 284.

(2) جرجيس فتح اللّه، نظرات في القومية العربية، ج1، منشورات ئاراس، اربيل، 2004، ص221.

(3) عن: بندكت أندرسون، الجماعات المُتخيَّلة، ترجمة: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص52.

(4) عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص8.

(5) المصدر نفسه، ص67.

والرغبة في التحرر من هيمنته، كفيلان ـ عند الدوري ـ ببلورة واستدعاء مُدرَك قومي يقترح بنى ذاتية سياسية واقتصادية وثقافية قومية عفوية، وبمعزل عن الظروف الموضوعية المحيطة، مهما تضخمت محدِداتها وقوانينها المُلزِمة. فما يسيطر على مثل هذا التفكير في تلك اللحظة، هو حاجة ما إلى ابتكار بنية ثقافية مترابطة، أو إعمال فرضية إيديولوجية تقوم على نوع من التَذكُّر، وغالباً ما ينطوي ذلك على فعل تخييلي، ولاسيَّما في ظل ظروف حرجة ومفاجئة، تجعل مُفكِراً قومياً مثل ميشيل عفلق يقول: «إن العرب لا يحتاجون إلى تَعلُّم شيء جديد ليصبحوا قوميين.. القومية ليست عِلماً، بل هي تَذكُّر حي». لذلك فإنه يصف جميع أولائك الذين جاء شعورهم القومي من أوروبا، بأنهم يعانون من الفكر التجريدي[1]، فيحاول ترميم حقب النسيان، بما تعنيه من ضياع للهوية، عبر اختلاق هوية ذاتية له بالتذكر والتَخيُّل، لإيجاد البديل. والبديل هنا؛ ماض تخيلي قد نبه إليه الآخَر الغربي، وجعل مسألة حضوره مُلحَّة. تماماً كما كان يُذكِّر ارنست رينان بما قد نسيته الأُمّة الفرنسية، بقوله: «إن جوهر الأُمّة يتَمثّل في وجود الكثير من الأشياء المشتركة بين سائر أفرادها، وفي أن سائر هؤلاء قد نسوا أشياءً عديدة»[2]. تدَّخر الأُمّة ـ الأُمّة العربية على سبيل المثال من منظور القوميين ـ إرثاً من الذكريات، ومن الرغبة في العيش المشترك، ومن إرادة الاستمرار في تقدير الإرث الذي يشترك الجميع فيه. وعلى هذا الأساس يجري إعمال التخييل، بإعادة إنتاج الذاكرة، أو استعادة الماضي من خلال إعادة خلقه في واقع اجتماعي تاريخي محدّد الملامح.

يعني ذلك إن العمل على التذكّر هو تجميع نُتف وشظايا متناثرة في النسيان، وفي شقوق الذاكرة، لشيء تحدو الرغبة الذاتية في استعادته وتحبيكه. ولهذا ببساطة يقوم التَخيُّل المصاحب للتذكر بعمليات إضافة على الشيء المُستهدَف إن وُجد، وتعديل له، بطريقة يُصبِح معها من ليس هو الشيء هو، وذلك من خلال عمليات اختراع وتحوير ذهني[3]. يكتب ريتشارد لونثال في كتابه (الماضي في بلاد

(1) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، مصدر سابق، ص121.

(2) عن: بندكت أندرسون، الجماعات المُتخيَّلة، مصدر سابق، ص52.

(3) يصف ريكور التداخل بين التذكر والتخيل في مثل هذه الاستعمالات المتعلقة بموضوعة إثبات المُدرَك

أجنبية): «ما الذي يدفعنا إلى التلاعب بالماضي؟... والواقع هو إننا نغير الماضي لكي نُصبح جزءً منه، ولكي نجعله أيضاً مُلكاً لنا... وغالباً ما نغيّر الماضي من أجل تحسينه، بتضخيم الجوانب التي نجدها ناجحة، أو فاضلة، أو حسنة، وبالاحتفاء بما نفخر به، وبإهمال كل ما هو وضيع وقبيح ومخجل فيه»[1]. لذلك يكون التخييل ضمن هذا الواقع؛ عملاً إيديولوجياً يقوم على ترميم ذاكرة تاريخية، إن لم نقل في اقل توصيف إعادة الحياة لتواريخ مهجورة أو منسية.. ولكن يتم ذلك كله في حياة يختلط فيها الواقعي بالخيالي، وهو ما ينطبق على فكرة استدعاء المُدرَك القومي في الحالة العربية. إن الذاكرة التاريخية المكرسة سياسياً تلقى استجابة من جمهور أوسع إذا ما اتجهت للوقائع المادية لمجتمع ما، ولتحسم حل التوترات والتناقضات التي تجسدها تلك الوقائع[2]. فالقومية العربية، فضلًا عن كونها إيديولوجيا، فإنها تحاول أن تُدخِل التَصوُّرات الميتافيزيقية، أو ما يُطلَق عليه أمثَلة **idealization** التاريخ، بجعله فوق تاريخي **transhistorical**، وتجاوز واقعيته من مُنطلَق سحري، لا تنفصل فيه الحياة الاجتماعية فصلاً حاداً عن التَخيُّلي، أي لمَّا يكون الواقع مسحوراً ومحتفياً بروح الإلهة[3]. بذلك تُصبِح الذاكرة إيديولوجيا بعد انفراط عقد الجماعة تاريخياً، أو أنها تقوم بوظيفة إيديولوجية، بغض النظر عن صحتها، فالتاريخ المُختَرع يسهم في صنع نوع من التضامنية أو بالتعبير الحديث هندسة سياسية واجتماعية، لكنه لا يصنع ولا يخلق جماعة.

القومي، بأنها تداخلات محرجة للهلوسة في الحقل الذاكري، فالذكرى غالباً ما تعود على هيئة صورة، ويُمارِس التذكر فعلاً تخيلياً بالضرورة لأجل إنتاج صورة، وهو ما ينطبق على فكرة استدعاء صورة القومية من الذاكرة العربية الإسلامية، فبقدر ما توصف العملية بأنها ممارسة تذكرية تكون فعلاً تخيلياً أيضاً. يُنظَر: بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سابق، ص715.

(1) عن: إريك دافيس، مذكرات دولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008، ص11.

(2) إن المتخيل الذي تمت صياغته من قبل حزب البعث في العراق كان اعتماده على المخيال التاريخي اكبر من اعتماده على الصياغة الإيديولوجية لمخططات دولة ـ الأمة المُعاصرة. وهذا المخيال يركز دائماً على العصر الذهبي للعرب إبان الإمبراطورية العباسية (750 ـ 1258) لم يكن يقصد منه أن يوحي بالتماثل بين عظمة الماضي والمجد الذي يفترض أن يحققه العراق في ظل الحكم البعثي حسب، بل قصد منه أيضاً، أن يشجع على انعدام الثقة بين إثنيات العراق الأساسية غير المستندة إلى المعطى العروبي. المصدر نفسه، ص18.

(3) يُنظَر: عزمي بشارة، طروحات عن النهضة المعاقة، دار رياض الريس، بيروت، 2003، ص ص204 ـ 205.

ولعل نظرة متأملة للخلفية التربوية لعموم الشعوب العربية، إبان تلك الدعوات القومية، تكشف لنا عن مدى عُمق التأثير التربوي الإسلامي في وعي جمهور المُسلمين العرب، الذين يغلب عندهم الانتماءُ إلى الدين على الانتماء إلى القومية، ولاسيَّما موقفهم من القومية، ومقارنته بمُعطيات الدين المُتعدّية الحدود. كانت الرغبة في إنجاح الأنموذج القومي آنذاك مقتصرة، على نُخب مُحدّدة بعينها، أو أنها كانت، في الأقل ـ لأجل منحها أهمية تحليلية وتفسيرية ـ من رغبات وشواغل الطبقة الوسطى العربية في ذلك الزمن، حتى إنها وُصفت بالتعالي على المجتمع الذي تُعبِّر عنه.

لقد حصلت الصدمة على نحو ملحوظ عندما تَعرَّض الفكر العربي إلى الجرعات التربوية للحياة البرجوازية الحديثة في أوروبا، فبدت فرضاً كولنيالياً أو نخبوياً: تَشكُّل رأس المال الكبير بين يدي برجوازية وافدة، وخلق أوضاع ثورية نتيجة تدخل الآلة في الواقع العُمالي. وتسارع الإيقاعات ونمو الحياة في المدن، وصراع الطبقات، والمُنافسة الدولية، والحروب الامبريالية، وظهور المقال الاستشراقي العِرقي المنزع، والمنهجية التجريبية العِلمية التي أذاعتها ثقافة التعليم الثانوي والجامعي، كذلك تعرُّف الفكر العربي إلى النزعة الإنسانية المجردة، والوعي الزائف الذي كشفته الانتقادات الغربية في معرض نقد الإيديولوجيات. وإذ اكتشف العقل العربي وجود حياة حديثة أخرى لم يُشكِّلها هو، بل الآخَر، وعلى حسابه جزئياً، فقد عانى صدمة امتدت تأثيراتها حتى الثلاثينات، ما جعلته (= العقل العربي) أعزلَ إلى حد كبير أمام موجات التجديد[1].

يُشبّه العروي توظيف القومية العربية بـ«قناع يُسهَّل على العرب اجتياف ما

(1) في ذلك اليوم لم يكن من الممكن القول إن الرجوع إلى مصادر هؤلاء القدامى قد تقدم كثيراً: ويمكن رؤية المهمات التي كان الواجب الاضطلاع بها لطرح مشكلة الحياة الحديثة في ضوء جديد. وبالمقابل يجب الإلحاح على استمرار، وسيادة، مراكز انتقال الفكر المحافظة التقليدية: جامعات: الأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والقيروان في فاس، وفي كل مكان المدارس والزوايا المتفاوتة الأهمية. وقد كفلت الثقافة التي نشرتها هذه المؤسسات استمراراً مصنوعاً لمختزلات بالية لا يربطها شيء بالعلم المنتصر في أوروبا. يُنظَر: محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص ص143 ـ 144.

يشيده الغرب فوق أرضه»[1]، من دون الاهتمام بطبيعة خصائص البيئة العربية الاجتماعية والثقافية، ومستويات تطورها الاقتصادية والسياسية التي يراد توظيف القومية فيها. بحيث يتطلب العمل بمقتضى المنجزات الغربية سُبلاً بديلة لتمكين الإيديولوجية العربية من تبني ممارسات الغرب ومجاراتها إن لم نقل استباقها. وإن مبرر الدعوة إلى تبني ذلك بأسبقية الدور التاريخي الغربي الممتد في عصر النهضة إلى الثورة الصناعية بوصفه المرجع الوحيد للمفاهيم التي ـ حسب قسطنطين زريق ـ تشيد في ضوئها السياسات الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسيطية مُترهّلة إلى أوضاع صناعية حديثة[2]. مع ذلك لم تستطع الأفكار القومية الوافدة أن تترك أثراً على جدار النظام التربوي الإسلامي في حينه. فقد استطاع هذا النظام أن يحول دون تغلغل صور العَلمنة في الواقع العربي بُكليّتها، بما فيها القومية. بوصفها نتاجَ تطور تاريخي غربي، وإن عناصرها الأساسية على المستويات الاقتصادية والفلسفية والسياسية متناسبة تماماً مع أنموذجها الأصل، ولا يُمكن بحال مقاربتها مع فكرة القومية العربية إلا عبر تكييف وتوظيف دقيقين لأهم تلك العناصر بغية إنتاج أنموذج قومي عربي.

ثانياً: التمثل العربي لليبرالية

كان في نية المُفكِرين النهضويين العرب منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، نقل وترسيخ قيم الليبرالية الغربية، أو العمل بمظاهر التمدين الأوروبي في بلاد كانت مسكونة بنزعة فكرية تراثية تقليدية محافظة. وقد لعب وفود الأفكار الليبرالية دوراً في إزاحة أنموذج السُلطة التقليدي لمصلحة صعود أنموذج الدولة المدنية الحديثة، غير إن المسار الليبرالي العربي لم يسعه أن يتواصل على هذا النحو التطوري طويلاً، فقد جوبه بصعود قيم ومفاهيم ونظم استبدادية عربية أعاقت عملية استمراره. ولأجل بيان مسيرة نمو هذه الليبرالية وأفولها، اقتضى الأمر الوقوف على التَمثُّل العربي لها، وبدايات

(1) عبد اللّه العروي، مفهوم الايدولوجيا، مصدر سابق، ص126.

(2) المصدر نفسه، ص126.

العمل بآلياتها، ومن ثم تركيز النظر على العوامل الفكرية والثقافية التي حالت دون نهوض مشروعها واستمراره.

1 ـ بدايات التعرف إلى الليبرالية

مع عصر النهضة العربية تَعرَّف المُفكِرون العرب إلى المنظومة الفكرية الليبرالية الغربية التي حملت إلى الفكر العربي معان ودلالات جديدة لمفهوم الحرية غير تلك المعاني والدلالات اللغوية والتراثية المعروفة، فتم تجاوز مفهوم الحرية الكلامي إلى ربط الحرية بمفاهيم الحق، والمساواة، والتقدم، والعدالة الاجتماعية، وأُعطيت كلها مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية، فبدأ يرتفع صوت الدعوة إلى تبنّي مدنية الآخَر الغربي وفلسفاته القائمة على العمل والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والحديث عن قيم التطور الاجتماعي، ورفض استغلال الدين وأطروحاته في القضاء والقدر، واستثماره من قبل حكام ورجال دين في ممارسة الاستبداد[1]. فانتقلت إلى مناخ الفكر العربي صورة الآخَر الليبرالي (العقل، والحرية، والدستور، والمَصلحة)، مثلما انتقل مفهوم التقدم الأنواري وبدأ التعرُّف إلى العقلانية الغربية في صورتها الوضعية[2]، مع الإلحاح إلى هيمنة الطرح السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى في الكتابة العربية.

لقد أسفر القول الفلسفي عن حضوره في الفكر العربي، وبشكل واضح، في مبحث السياسة والإصلاح السياسي[3]. وتوجهت الجهود الفلسفية لدى بعض المُفكِرين العرب إلى بحث القضايا التي تتناول معضلات الواقع السياسي العربي، وتعمل على تفعيلها بدلاً من إبقائها تأملات وتفكرات موصولة ببناء فلسفي سابق عليها. وهو ما يبرر توظيف الصور الغربية الوافدة ومساجلتها في جهود المُفكِرين العرب التي انصّب جلها على بيان الحاجة إلى استنبات هذه الصور، أو إيجاد

---

(1) كرم الحلو، الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص67.

(2) Craig J. Calhoun، Classical sociological theory، Wiley ـ Blackwell، UK، 3ed edition، (2012)، pp. 23 24 ـ.

(3) كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المُعاصرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، 1993، ص ص17 ـ 18.

مقاربات لها مع الأصول التراثية المحلية. مع إدراكنا ألاّ حداثة ولا تحديث يجريان من الداخل.

أضحت الليبرالية ـ بوصفها نظاماً سياسياً واجتماعياً وثقافياً ـ حاجة طبيعية في الفكر العربي نظير ما هي حاجة موضوعية في التاريخ، وفي تاريخ العرب المُعاصر بوجه خاص. لذلك يشير العروي إلى حاجة العرب إلى الليبرالية التي لا غنى عنها، والتي لم تتحقق تاريخياً في تراث الليبرالية العربية، فكانت الحاجة إلى معاينة الذات العربية من الداخل، للوقوف على مواضع القصور التي أسهمت في إظهار نقائض الليبرالية على المستويات الثقافية والفكرية والاجتماعية[1]. واستجابة لهذه الحاجة، حصلت الموائمة العربية للقيم الليبرالية الغربية. وبما هو أدق؛ موائمة القيم التي أنضجت المفهوم الليبرالي في الغرب مع القيم التراثية العربية التي سعى المُفكِرون النهضويون عبرها إلى مزج أو وصل محمولاتها بشأن الحرية بالنتاج الليبرالي المُعاصر.

لقد تعرّف العرب إلى منظومة مُكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي، أي في الربع الثاني من القرن التاسع عشر. منظومة ليبرالية تحمل في طياتها ثمار المراحل السابقة: مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك، مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية، ومفهوم المبادرة الفردية، مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية. أي تعرفوا بتعبير العروي إلى: «ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة، وروح الثورة الفرنسية، وروح منظومة مليئة بالعناصر المُتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مر قرن على فحصها وتشريحها»[2]. لم يهتم العرب كثيراً بالبحث في الفلسفة الليبرالية، أو في أصولها، بل اهتموا بها على إنها: نداء للحرية المُطلقة، كما كانت في أوروبا القرن الثامن عشر. ورأى المثقفون أنها الحل الشافي لكل أمراض المجتمعات الإسلامية «اللامعقولة واللاإنسانية». لا

(1) يُنظَر: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سابق، ص189.

(2) عبد اللّه العروي، مفهوم الحرية، مصدر سابق، ص ص41 ـ 42.

بل بدا الليبرالي العربي أكثر تعصباً للحرية من الليبرالي الأوروبي، لأن المجتمع الذي يعيش فيه يتناقض مع مفهوم الليبرالية[1].

في الوسع القول إن العرب انشئوا بذوراً ليبرالية، وراعوا نشئها من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. فالتقاليد البرلمانية، والدستورية، والتعددية الحزبية والسياسية واقتصاد السوق بصيغه الأولية، وسواها، جُلها كانت سمات تُدلِّل على وجود مرحلة ليبرالية عاشها العرب مدة من الزمن. لقد نشطت حقبة ليبرالية فعلية في تاريخ العرب المُعاصر، مع إدراك أن الليبرالية العربية لم تتأسس معرفياً، والسبب في ذلك؛ ارتباك الصلة بأصولها التراثية المزدحمة بالتناقضات الذاتية[2]. لكنها كانت، في الوقت نفسه؛ برجماتية ناجعة ذات اثر في تكوين التَصوُّرات الأولية لليبرالية في الفكر العربي.

لقد أدرك بعضُ الولاة الحاكمين في البلاد العربية في بدايات القرن التاسع عشر انه لا يُمكن للعالم الإسلامي أن ينخرط في مسار التاريخ ما لم يؤمن بتحولات العصر على صعيد الفلسفة والعلوم الإنسانية والتغيرات التي طرأت على بناء الدولة العصرية القادرة على تحقيق مفردات النهضة عبر محاولة إدخال التنظيمات الإصلاحية الحديثة، والترتيب لإرسال البعثات[3]. إذ في ضمن دائرة الوعي السياسي، بحث الطهطاوي وخير الدين التونسي وسواهما في باب الأدبيات السياسية الإصلاحية ذات الروح النهضوية، واكتست كتاباتهم سمة توفيقية اتجهت نحو

(1) يُنظَر: سعد محيو، مأزق الحداثة العربية، مصدر سابق، ص107.

(2) لقد أوجد الطهطاوي وسيطاً بين الكلمة الفرنسية والكلمة العربية، وقد وجد التعبير الإسلامي الصرف، تعبير «العدل والإنصاف»، فكان أن عرَّف الحرية الفرنسية بالعدل والإنصاف الإسلاميّن. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (30) حزيران 1980، ص31.

(3) لقد ناهز عدد رجال البعثات التي أوفدها محمد علي إلى أوروبا لدى وصول إسماعيل إلى الحكم، الأربعمائة، ثم أوفد هذا الأخير بعثات جديدة إلى فرنسا جاوز عدد رجالها المائة وعشرين. كما أوفدت بعثات تعليمية عديدة من تونس إلى البلدان الأوروبية، خصوصاً إلى ايطاليا وفرنسا، ولعب أولئك المبعوثون دوراً في نقل الأفكار الحديثة إلى بلدانهم، وسجلوا انطباعاتهم عن البلدان التي زاروها في كتب تنويرية قيمة. يُنظَر: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار لمدى للنشر والتوزيع، دمشق، 2000، ص39.

محاولة دمج المفاهيم السياسية الليبرالية السائدة في أوروبا بمفاهيم السياسة الشرعية المُشكِّلة للذاكرة التراثية العربية[1]. كانت صورة الليبرالية التي استعملوها مصحوبة بإحالات مرجعية إلى الميراث الثقافي العربي ـ الإسلامي، الأمر الذي جعلها تتبدى في نتاجهم مفاهيمَ مؤصلة.

ويُمثِّل كتاب رفاعة الطهطاوي «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» 1834 واحد من هذه المحاولات التي أخضعت فيها الليبرالية ومظاهر التمدين الفرنسي لقاعدة التحسين والتقبيح في التعامل مع المقولات الوافدة، وعلى هذا الأساس، لم تُنفَّذ الليبرالية بوصفها نسقاً يتعيّن تَمثُّله عربياً، إنما بوصفها مجموعة أفكار ومفاهيم كان يُحرَص على إلباسها مدلولاً واصطلاحاً تراثياً أصيلاً[2].

2 ـ تكييف الليبرالية بالشرع

حين تعرّض الطهطاوي لتفصيل الحقوق المدنية، أقر بوجوب خضوع السُلطات الرئيسة الثلاث للقوانين، وقال إن من مهماتها الإشراف على رعاية حقوق الشعب، لذلك طرح فكرةً جديدة في عصره عندما وجّه الانتباه إلى ضرورة تنفيذ القوانين بما يتماشى مع متطلَّبات الحياة. كان يتوخى من مقاربة ما هو غربي مع التراث العربي تكييف ما يقتبسه من الغرب بالشريعة بما يحقق لها الملائمة مع الظروف المتغيرة والحالة الحياتية الفعلية، عبر التعامل القياسي مع مُعطيات مستجدة. فهو من قال إن مبادئ الثورة الفرنسية تتوافق مع القرآن والسنة[3]. ويعكس هذا نزوعاً نحو التأصيل الإسلامي للقيم السياسية المحدثة، التي لاحظها المُفكِر النهضوي العربي في المتن والواقع الليبرالي الأوروبي. بذلك يصدق القول: إن الليبرالية العربية في تشكلها أدركت أن استنبات أي معنى ثقافي لا بد له من تبيئة تربته ابتداء وتهيئتها لغرسه[4]. لقد روعيت مسألة معاينة التراث في ضوء

(1) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص ص18 ـ 19.

(2) الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار مجلة البيان للنشر والتوزيع، الرياض، 2009، ص159.

(3) يُنظَر: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ص268 ـ 269.

(4) الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، مصدر سابق، ص163.

المعاني الوافدة، باحتساب أن ما يفد من العلوم ليس نبتة يجري تكييفها مع البيئة الجديدة، إنما مفاهيم ونظريات وقوانين علمية يكون تدجينها مرادفاً لوأدها[1].

لقد رافق هذه المحاولة شعور مقرون بالخوف تملَّك مواقف المُفكِرين العرب وحثهم على تحقيق هذه المُقارَبة بين الدين والتمدين، للتمكن من «سلوك أقوَم المسالك وأنفعها»[2]. واتضح تخوفهم هذا من خطورة انهمامهم بمظاهر التمدن على حساب جواهرها، والانهمام بالبراني على حساب الحداثة الجوانية. فيكتب البستاني في هذا السياق؛ إن من الخصال والعادات المقتبسة ما هو تقليدي غير منبثق من مبادئ أصلية وتمدن حقيقي قادر على تأسيس نمو ثقافي اجتماعي لقوى الجنس البشري إفراداً وإجمالاً[3].

وفي ضوء تكييف جواهر التمدين، والالتزام بالأصل المعياري أو النص المؤسِس المُتمثل بالقرآن، يقول خير الدين التونسي في كتابه «أقوم المسالك..»: «لقد سمعت من بعض أعيان أوروبا: أن التمدن الأوروبي تدفّق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيُمكن نجاتهم من الغرق.. وعلى هذه الكلمات يُعقِّب خير الدين فيقول: «وهذا التمثيل المُحزن لمُحِب الوطن مما يصدقه العيان والتجربة..»[4]. بذلك يشير إلى إن السبيل لتقوية البلدان العربية، وضمان تقدمها هو باقتباس التنظيمات السياسية الحديثة السائدة في البلدان الأوروبية، والمُتمثِلة في الحُكم المُقيَد بالقانون، والبرلمان، والوزارات المسؤولة، والفصل بين السُلطات، بوصفها أساسَ قوة وتمدُّن البلدان، بما لا يتعارض مع الشريعة، ولا يُشكِّل تهديداً للهوية العربية والإسلامية. لقد وجد الرحالة والمثقفون العرب أنفسهم أمام بعض الصعوبات والمفارقات،

(1) العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان، دار الجمل، كولونيا، 2014، ص35.
(2) العبارة مستلة من عنوان كتاب خير الدين التونسي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. (الباحث)
(3) عن: ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص46.
(4) عن: مقدمة، خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، تونس، 1972، ص82.

ففي الوقت الذي يتمسكون فيه بالثوابت الدينية والأخلاقية والقيمية، يرون أن مثيلاتها الأوروبية تختلف عنها، بل ترفضها، وعلى ذلك رأوا على وجه الخصوص ضرورة الاستفادة مما حققه الأوروبيون من وسائل التمدين[1].

ويُلاحَظ محمد طاهر الفاسي في هذا السياق كيف أنه ذُهِل بنظام الدولة الليبرالية البريطانية، وقوتها الفائقة، عندما لمَس أسسها وركائزها في «التقانة والجيش المنظم، وريادة الطبقة البرجوازية التي تعدت المجال الاقتصادي إلى المجال العسكري أيضاً». لذلك راح المغربي الفاسي يرفع من شأن العقل مستشهداً بالواقع الأوروبي وقت ذاك، ولعله أراد أن يوحي بتغييب ذلك العقل في البلاد العربية، فقال: لا نظام إلا بسيادة العقل الذي يؤسس الشرائع، ويُبدِع التنظيمات ويُلغيها متى ما اقتضت المَصلحة العامة ذلك، فهو لا يشابه ما بين العقل الظلماني والعقل النوراني[2]. إذ يفترض الفاسي هنا تلازم العقل مع المقاصد التي أرادت الشريعة إحقاقها، فعندئذ يكون العقل لديه ذا طبيعة نورانية.

كذلك غلب على الليبراليين العرب في تلك المرحلة نزعتهم الإصلاحية المعتمدة على أسلوب التدرُّجية في البناء الاجتماعي والسياسي، أي اعتماد البعد التطوري في التجربة السياسية عبر إحداث تغييرات سلمية في نظم التعليم والإدارة والجيش وسواها سبيلاً للتمدين الحضاري العربي. ويبدو أن علي باشا مبارك كان من الرافضين للفكر الثوري في تلك المرحلة، ومن المنتمين إلى المدرسة الليبرالية التي تؤمن بالارتقاء المتدرِّج، وإن الحياة الاجتماعية عنده تحمل بذور التطور، وتملك آلية إصلاح المسار، والتغلب على العقبات. كانت معارضته للثورة لِما تنطوي عليه من احتمالات الفشل وما تنادي به من التجديد والتجريب، لأنه يؤكد على تجربة النمو الداخلي للمجتمع[3]. أي عندما تتطور القوانين على وفق تطور القيم الاجتماعية والسياسية للمجتمع. بذلك يقف علي مبارك مع الحكومة المُقيَدة

(1) يُنظَر: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص262.

(2) عن: حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص ص265 ـ 266.

(3) مصطفى نبيل، سير ذاتية عربية (من ابن سينا حتى علي باشا مبارك)، دار الهلال، القاهرة، 1992، ص212.

بالقانون والشريعة، وضد السُلطة المُطلقة والفردية.. وهو فكر نظري صِيغَ في ظل تجربة سياسية تميزت الدولة فيها بالجنوح الشديد نحو الحُكم الفردي، ومن ثم فلا بد أن يُحسب ذلك لـمبارك باشا، إسهاماً جريئاً في نقد سُلطة الفرد المُطلقة، ودعوة إلى تقييد سُلطان الحاكم وسُلطاته بالقانون[1]. وبالطريقة ذاتها قاوم الشيخ محمد عبده الاستبداد التُركي والجمود الفكري للمُسلمين، كما قاوم الجهل، وهو يرسم خطة إصلاح القضاء والتعليم، والمؤسسات السياسية بتكييف المفاهيم الإسلامية القديمة من قبيل الشريعة والرأي والمَصلحة والإجماع، مع مفاهيم حديثة مثل مفهوم المجلس النيابي والرأي العام والمنفعة وفصل السُلطات[2].

3 ـ تَمثُّل الليبرالية برجماتياً

لم يتمظهر كل من فرنسيس المرّاش وأديب اسحق ـ كرواد ليبراليِّن ـ في نصوصهما بحس ومنهج التأصيل التراثي؛ فقد اكتفى المرّاش بإظهار رغبته في تبني المبادئ والأفكار ذاتها التي رغب خير الدين التونسي في تَمثُّلها على أنها المبادئ المثلى، من دون الحاجة إلى مقاربتها مع مفاهيم التراث، إذ ركّز على الاعتراف بالحقوق الطبيعية للفرد التي لا يحق لأحد التصرف بها، مثل الحق في الحرية والحق في التفكير والتعبير والاعتقاد. ومُراقبة السُلطة السياسية وتقييدها بقوانين تُراعي العدل والمساواة، وإخضاعها للمساءلة والمحاسبة، ونقد الامتيازات السياسية القائمة على دعاوى باطلة غير مُبرّرة. وتنزيه الدين عن الأغراض السياسية والفصل بين الرابطة الوطنية والانتماء الديني[3].

وفي السياق ذاته، كان كل من شبلي شميل 1850 ـ 1917 وفرح أنطوان 1874 ـ 1922، يُعبِّران عن الوعي بالفارق التاريخي بين التأخر العربي والتقدم الأوروبي دفاعاً عن الأطروحة النهضوية التي تعتقد بألاّ سبيل لتجاوز التأخر إلا بتمثل تجربة النهضة الأوروبية ودروسها، إذ لم يُعَد بمُكنة المجتمعات البشرية، في نظرهما،

(1) يُنظَر: محمد عمارة، علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص335.

(2) يُنظَر: محمد أركون، الفكر العربي، مصدر سابق، ص151.

(3) يُنظَر: كرم الحلو، الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش، مصدر سابق، ص ص68 ـ 79.

بلوغ التقدم من دون المرور بالطريق الذي خبرته أوروبا، ويتعلق الأمر بإصلاح المؤسسات السياسية، وتعميم المعارف العِلمية، وفصل الدين عن الدولة... إلى غير ذلك من المفاهيم والشعارات التي بلورها الخطاب السياسي الليبرالي، ووجد لها صدى واستمرارية في الوعي العربي[1].

ولم يتوان طه حسين في بداياته الفكرية في الذهاب مذهب الغرب أيضاً، واتضح ذلك حين اتخذ من حدث اتفاقيتي 1936/1937 عهداً جديداً للتصالح الحضاري الدائم بين مصر وأوروبا، بعد أن انتهى خصامهما السياسي. وكتب طه حسين: «.. التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها في الحُكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع. التزمنا أمام أوروبا، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال، ومعاهدة إلغاء الامتيازات، إلا التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحُكم والإدارة والتشريع. فلو هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نُحيِي النظم العتيقة، لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً، ولوجدنا أمامنا عقاباً لا تُجتاز ولا تُذلل، نُقيمها نحن لأننا حرّاص على التقدم والرقي. وعقاباً تقيمها أوروبا، لأننا عاهدناها على أن نسايرها، ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة»[2].

بهذا سَلكَ طه حسين مَسلكاً نفعياً مُختلِفاً عن سابقيه في التعامل مع قيم الحضارة الأوروبية، فهو لا يلزم نفسه بما يحول دون تبنيه لهذه القيم، ويعتقد بأن مصر تنتمي إلى العالم ذاته (أوروبا) الذي يوجب الأخذ عنه والاقتداء به، وما مشرقية مصر، في نظره، إلا هي شيء من التاريخ القريب، وإن انتمائها الغربي مما يضرب جذوره عميقاً في تاريخها[3]. فالإسكندرية ما هي إلا حاضرة من حواضر العالم الإغريقي ـ الروماني. والقوانين التي تحكمت بمصر، والمدنية التي تحصلها أهلها آنئذ، إنما هي متأتية من المجال الحضاري نفسه، وإن علاقة المصريين بالشرق علاقة متأخرة. بذلك يُعلِن طه حسين عن انضمامه إلى سلسلة المرّاش وشبلي شميل وفرح أنطوان، إذ هو الآخَر لا يخفي في نتاجاته عزوفه عن التراث

(1) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص ص20 ـ 21.
(2) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996، ص15
(3) يُنظَر: المصدر نفسه، ص ص15 ـ 25.

الفلسفي والعِلمي العربي القديم، وتعويضه بنمط معرفي جديد قائم على مرجعية الذات المُفكِّرة، والعِلم المستند إلى التجربة.

وإن مثل هذا العزوف عن التراث، يبدو جلياً في مواقف العراقي الشاعر جميل صدقي الزهاوي عندما أراد من الليبرالية الانقطاع فيها عن قيم التراث وتجاوزها، لا الاستكانة لها؛ فالليبرالية لا تقوم لديه على استنهاض الماضي، بقدر ما تتجه إلى المستقبل أو إنها أصل ينتمي إلى المستقبل على غير صلة برواسب الثقافة القديمة. وانعكس لديه هذا المَيل في المواضيع التي تناولها والأفكار المستقاة من معرفته بعلوم وآداب الآخَر[1]. وتُدلل الإرادة، وقوة الاندفاع، التي وظّفها في أفكاره على الطبيعة التبشيرية، وعلى ما آمن به من النظريات الغربية، التي تَمثَّلت التحديث، كفكرة صريحة، ينبغي التغاضي عن عوائق الأخذ بعناصرها مجتمعة.

وحيث أن الليبرالية كفلسفة، تقوم في جانب منها على المنفعة، فإن ذلك يقتضي التنويه إلى إن أول من اعتمد فكرة الليبرالية المدموغة بوعي نفعي من المُفكِرين العرب هو أحمد لطفي السيد. ومثلما سبق أن تبلورت المنفعة في الفلسفة الأوروبية على يد الفيلسوف الانكليزي جون ستيوارت مل الذي دافع، في كتابه «في النفعية»، عن مبدأ المنفعة في العمل، وقرر ألاّ دافع لدى الإنسان إلى العمل سوى المنفعة، أو توخي اللذة وتفادي الألم[2]، فقد رأى لطفي السيد أيضاً أن أعمال الناس وأفكارهم تحوم حول أصل واحد، هو المنفعة. التي يكون حبها، الحافز النفسي الذي يدفع الناس إلى العمل، أو إلى تركه. والمنفعة التي يقصدها هي ما يعود بالخير على الأفراد والجماعات. يقول لطفي السيد: «فالمنفعة هي قاعدة كل عمل من الأعمال الهامة، ولا يجوز لنا أن نقرر الاعتبارات التي تناقض المنفعة، أو نؤجل تحقيقها إلى حين، إلا صغائر لا يقام لها وزن بجانب ما تصبو إليه كل أُمّة من الوحدة القومية والتضامن بين الأفراد والمجاميع»[3].

(1) يُنظَر: فاطمة المحسن، تمَثُّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، مصدر سابق، ص ص403 ـ 404.

(2) جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة: سعاد شاهرلي حداد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص ص35 ـ 36.

(3) عن: حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، مصدر سابق، ص73.

يتوخى لطفي السيد في مواقفه تلمُّس الأثر في المفهوم المُستعمل، ومنه مفهوم الليبرالية، لا أن يُبقيه محض مسمى مفرغاً من معناه الجوهري. ويستهجن جعل الحرية تقف عند حدود استيعابها من دون المقدرة على استعمالها واستثمارها في الواقع. فيقول: «إن آثار الحرية غلب عليها اسم الحرية متعدداً بتعدد جهاتها.. فالقُدرة الفعلية على العمل والترك، هي الحرية الشخصية، أو هي الحرية المدنية، وتعريفها: أن تعمل ما تشاء بشرط ألا تضر بالغير. وأما الحرية السياسية فهي: أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكاً تاماً كاملاً، وهذا معنى ما يسمى سُلطة الأُمّة[1].

وفي تفصيل آخَر لـ لطفي السيد، بشأن الحرية السياسية، يقول: «حريتنا السياسية كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتعنا بآثار تلك الحرية، حرية القول والعمل، إننا نتشبث بالسعي لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، ما دامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في المجتمع.»[2]. ويضيف قائلًا: لا معنى إن أبقت شعاراتُ الحرية الواقعَ على ما هو عليه، يُعاني فيه الفرد أحوالَ الضنك وتعطيل الفعل والإرادة الكفيلين بتغيير واقعه وصنع مصيره. إذ بالمنفعة يُمكن التوفيق بين مصلحة الفرد، ومصلحة المجموع. «فالحرية وحدها الكافلة لرقي الفرد في الفهم والعِلم والعمل»[3]. ويشدد على أن منفعة الناس دائرة مع مذهب الحرية وجوداً وعدماً، حتى إذا تعطلت قواعد الحرية؛ تعطلت منفعتهم واعتورهم الضعف وسوء الحال.

ويترتب لدى لطفي السيد على المذهب الليبرالي قيام نظام اجتماعي سياسي ينهض على الأمور الآتية: كون الفرد جزءاً من الأُمّة والشعور بذلك وجود التضامن بين الفرد والأُمّة والشعور بهذا التضامن، والتوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الأُمّة والشعور بهذا التوفيق. بذلك يتطور المسعى الليبرالي النقدي لديه إلى مُناقشة ما هو واقعي معيش في أحوال السياسة المصرية في أيام حُكم الخديوي. أي مُناقشته

(1) احمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، دار الهلال، القاهرة، 1963، ص138 ـ 139.
(2) المصدر السابق نفسه، ص139.
(3) عن: حسين سعد، المصدر السابق نفسه، ص ص74 ـ 75.

لنتائج أطوار الحُكم المترتبة من حاكم إلى حاكم، ومن فترة حُكم إلى أخرى. وعلاقة ذلك كله، بما يجري من عمران في بلدان أوروبا. فتراه يُعلّق مثلاً؛ على الفارق السلبي ما بين منجزي محمد علي والخديوي بقوله: «كان يجب أن يكون الفرق بين حكومة محمد علي وحكومة سمو الخديوي، كالفرق بين مبادئ الربع الأول من القرن الماضي وبين المبادئ الحالية للقرن العشرين. كان لحكومة محمد علي شبيهات في الحكومات الأوروبية المتمدنة وقتئذ، وإن حكومتنا الحالية ليس بينها وبين حكومات أوروبا حتى الصغيرة منها شبه ما.. كان يجب أن يكون الفرق بين حال امتنا في عهد محمد علي وبينها الآن (ويقصد بذلك القرن العشرين)، كالفرق بين جهلها وفقرها في ذلك العهد، وبين معارفها وثروتها اليوم.. لكن امتنا لا تزال تحفظ شبهاً كبيراً من صورتها في أوائل القرن الماضي، فيما يتعلق بحالتها السياسية»[(1)]. إن لطفي السيد يدعو إلى سلوك ما سلكه محمد علي الكبير من قبول قيم الليبرالية في إطار مجتمع، يُقال عنه مجتمعاً تقليدياً ذا نزعة محافظة.

وكان علي عبد الرازق من نتاجات هذه المؤسسات المحافظة أيضاً، لكنه كسر الثابت البنيوي فيها، أي الشكل القياسي المسيطر، بإعادة قراءة التراث من منظور ليبرالي صريح. فكان بذلك من جملة الليبراليين الذين عبَّروا عن ضرورة التمييز ما بين الرؤية التراثية للخليفة (السُلطان) والرؤية المُعاصرة للحاكم المُقيَد، وحاول إعادة تعريف مفهوم الخليفة الإسلامي في ضوء مُعطيات العصر المدنية، وقال: «إن المُسلمين يعتبرون الخليفة مقيداً بقيود الشرع، ويرون ذلك كافياً في ضبطه يومياً إن أراد أن يجمح، وفي تقويم ميله إذا خيف أن يجنح، بينما، ذهب قوم منهم إلى إن الخليفة إذا جار، أو فجر انعزل عن الخلافة»[(2)]. ويُلاحظ أن المذهب الأول يقترب مما ذهب إليه هوبز من أن سُلطان الملوك مُقدَّس وحقهم سماوي. وأما المذهب الثاني فهو يشبه أن يكون نفسه المذهب الليبرالي الذي اشتهر به جون لوك.

ولا بد من الإشارة إلى إن أسماءً تندرج من قبيل جمال الدين الأفغاني ومحمد

---

(1) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، مصدر سابق، ص69.

(2) يُنظَر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص91 ـ 116.

عبده وعبد الرحمن الكواكبي بجانب الطهطاوي والتونسي والمرّاش وأديب اسحق وطه حسين وعبد الرازق، لكنها لم تكن أسماءً ليبرالية في الواقع، ولعل الأفغاني وعبده والكواكبي كتبوا في الليبرالية، أو تناولوا الحريات كمطلب فرعي في سياق ما كانوا يكتبون، بيد أنهم لم يكونوا ليتبنوا مبادئ الليبرالية كنسق متكامل. وعلى ذلك لا يصح تصنيف كل من يكتب في الليبرالية ليبرالياً. على سبيل المثال كان قسطنطين زريق من أكثر المُفكِرين القوميين حماسة إلى مزاوجة القومية العربية بالليبرالية السياسية، وأنه كان ينظر إلى القومية العربية بوصفها مشروعاً مستقبلياً لا ينفصل عن الحداثة[1]، لكنه يظل مُفكِراً قومياً إذا ما عوينت مساحات تفكيره الأساسية، أكثر منه مُفكِراً ليبرالياً، أي يظل محكوماً بالشرط التاريخي العربي في التعامل مع موضوعة الحريات. وينطبق الحكم ذاته على العروي أيضاً؛ فهو الآخَر أعلن مبكراً انتسابه إلى تراث الليبرالية، وإيمانه بالحاجة إليها بما تعنيه من ضرورة تاريخية وفكرية للمجتمع والسياسة والثقافة، فأتت ليبراليته من موقع اشتراكي تحرري، ومن منظور خاص في فهم الماركسية غير الفهم الذي جرت مواضعته في أوساط اليسار العربي، فكانت ماركسيته غير معادية لليبرالية عداء الماركسيين العرب لها، وكان متصالحاً مع ارث الليبرالية الثوري، بل كان الثمرة الموضوعية لذلك الإرث[2]. وينطبق هذا التوصيف على لويس عوض[3]، الذي كان يدرك أيضاً أهمية العتبة الليبرالية، وبلوغها في كل نظام اجتماعي وفلسفي وسياسي، يراد له الانتقال إلى قيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية.

باختصار، ساهم قدوم المُستعمِر الغربي، في تَعرُّف العرب إلى صورة الليبرالية وإلى مضامين المُستَعمِر الثقافية والاقتصادية والسياسية المستندة فلسفياً إلى العقل والعقلانية. وقد هيمن في هذه الأثناء الطرح السياسي في التجربة والكتابة العربيتين على حساب ما هو فلسفي، إذ جرى التركيز على الإصلاح السياسي دون العناية بالأسس الفلسفية لليبرالية، مع أن الليبرالية كانت حاجة طبيعية في الفكر

(1) ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص176.
(2) يُنظَر: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، مصدر سابق، ص188.
(3) يُنظَر: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، مصدر سابق، ص ص57 ـ 58.

العربي، نظير ما هي حاجة موضوعية في التاريخ بصورة عامة. لم يهتم المُفكِرون العرب بالفلسفة الليبرالية، أو في أصولها، بل اهتموا بها: رؤية يؤدي قبولها إلى التحرر. مع ذلك فأن البنية الثقافية التقليدية راحت تضغط على كيفية إبعاد الليبرالية من الحقل التداولي العربي، لارتباك صِلتها (=الليبرالية) بالتراث.

بناء على ذلك كانت صورة الليبرالية المُستعملة مصحوبةً بإحالات مرجعية إلى الميراث الثقافي العربي ـ الإسلامي، الأمر الذي جعلها تتبدى في نتاجهم مؤصَّلة[1]. وبإزاء محاولات التوفيق بين الوافد والتراثي، ظهر تيار ليبرالي عربي آثر الانقطاع عن قيم التراث وتجاوزها. لم تكن الليبرالية لتقوم بالنسبة إلى هذا التيار على استنهاض رواسب الثقافة القديمة، بل تتوجه صوب المستقبل. ورغم محاولات تبني الليبرالية؛ فثمة ما يحول دون إنفاذ مفاهيمها في المجتمعات العربية. ومنه: غياب البناء الفلسفي الليبرالي العربي الذي أضعف قبولها بكل جوانبها.

ثالثاً: التمثل العربي للماركسية

تُعد الماركسية من الأعمدة النظرية الرئيسة المؤسِسة لبنيان الفكر السياسي العربي الحديث والمُعاصر، وإن لم يتسنَ لها أن تأخذ فُرصتها في الممارسة والتطبيق السياسيين، أو أن تسود مفاهيمها على المفاهيم والنظريات الإسلامية والقومية التي كانت تشغل المجال السياسي العربي آنئذ. لكنها أسهمت عبر خصوبة قوانينها في تأسيس الجوانب النظرية، ليس فقط للتيارات الماركسية المتوزعة يميناً ويساراً، إنما للتيارات القومية العربية على تنوعها، عبر تكييف المُعطى الاشتراكي للقومية.

ولجهة بحث ذلك مُفصلاً، نتناول مفهوم الماركسية، وجذوره ابتداءً، والقواعد النظرية التي جعلت من الماركسية أقرب إلى النظرية العِلمية. إن لم تكن قد حققت جوانب واسعة من نظرية العِلم. ومن ثم تَتبُّع بدايات التعرُّف العربي إليها، وتحديد مستويات تَمثُّلها، والوقوف على أهم العوائق الثقافية والسياسية التي

(1) لمزيد من التفاصيل، يُنظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، مصدر سابق، ص ص50 ـ 51.

حالت دون اشتغالها في البيئة الاجتماعية العربية، وتَعذُّر صيرورتها في تخطي اشتراطات تلك البيئة.

1 ـ بدايات التعرف إلى الماركسية

أتت ماركسية العالم العربي في سياق عَلماني مع صعود الأفكار العَلمانية وتبنيها من النخبة العربية. وفي ضوء ذلك حلت قيم العِلم عند هذه النخب محل القيم الدينية، وقدّمت الاشتراكية العِلمية نفسها بديلاً عن الدين عندما اقترحت سبلاً للعيش التضامني. بهذا المعنى بدت رؤية فرح أنطوان (1847 ـ 1922) للاشتراكية على أنها؛ «دين الإنسانية» وإن الدولة الاشتراكية تعني السيطرة على التجارة والأعمال والصناعات لمصلحة الجمهور المقهور. كان لـأنطوان في هذا السياق دوره المميز في تعريف القراء العرب على أفكار ماركس[1]. وتعرَّف المُفكِرون العرب في نهايات القرن التاسع عشر إلى أنموذج «الاشتراكية الذاتية»، علماً أن كتابات الرواد الذين أدانوا التسلُّط الامبريالي والظلم الاجتماعي لم تكن قد استخدمت هذا المصطلح[2].

على سبيل المثال لم يتناول عبد الرحمن الكواكبي قضية تصفية الاستبداد فحسب، بل تناول من الموقع نفسه، قضية الاشتراك العمومي المُنظّم لمَّا حرص على أن يُحكَم ربطها بالدين الإسلامي، خلافاً للاشتراكيات الأوروبية من عصبيات وروابط وكومونات وفابيات. وقد توقع جمال الدين الأفغاني الانتصار النهائي

(1) شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص239.

(2) إن ارتفاع قيمة الفرد ونمو طاقاته ومواهبه الخلاقة في الاشتراكية يشترط ارتفاع طاقات جماهير الشعب الخلاقة نفسها. ولقد اثبت قانون الاشتراكية الاقتصادي على مهمة التقنية التقدمية، كما أشارت دراسة شروط الاشتراكية الذاتية إلى أهمية الوعي الاشتراكي الذي هو قوة هائلة نشيطة للمجتمع الجديد. إذ تُنمّي الاشتراكية شخصية العامل في جميع جوانبها: فتجعل منه عاملاً تقنياً (Technician) مثقفاً، كما تجعل منه إنساناً اجتماعياً يملك معرفة واسعة عميقة لمشاكل المجتمع، فهو بناء واع لحياة جديدة. وبدلاً من أن يبقى نمو الفردية الإنسانية المتعدد، ونمو الطاقات الشخصية، ظاهرة وحيدة، كما هو الحال في الرأسمالية، يصبح ذلك في الاشتراكية ظاهرة شعبية منتشرة فالتنافس الاشتراكي دليل حي على الإمكانات التي تتاح للمبادرة الشخصية والذكاء الخلاق عند الجميع. يُنظَر: جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ج2، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، تاريخ بلا، ص97.

للاشتراكية مع تحفظه على نزعتها الدهرية، إذ رفض ما تُحدِثه من صراعات طبقية عنيفة بين الرأسماليين والعمال. لقد اختلفت الاشتراكية في الإسلام عنده عما هي عليه في الغرب، فهو يراها «ملتحمة مع الدين الإسلامي، وملتصقة في خُلق أهله مذ كانوا بداوة وجاهلية»[1].

ومن الممكن التمييز في الواقع ما بين صراحة أنطوان، في اقتباس الاشتراكية بمنظورها التطوري التاريخي وبين أدلجتها دينياً عند الكواكبي والأفغاني؛ حيث تكشف اختلافاتهم عن انتماء كل منهم إلى مرجعية عقيدية واجتماعية يُتّخذ منها أفقاً إيديولوجياً للتصور ومصدراً للممارسة الاجتماعية. وربما كان يحكم بدايات التعامل مع مفاهيم الاشتراكية بعامة والاشتراكية العِلمية بصورة خاصة عامل التأثر بالتوسطات أو الصور المنقولة عن الاشتراكية، أكثر مما كان يحكمها عامل الوعي بالظروف الموضوعية والثورية الداخلية، سواء أكان الأمر في مصر أم في العراق أم في الجزائر. فكانت هذه الاشتراكية بالنسبة إلى أمين العالم: «خالية من مفهوم نظري عِلمي للواقع، وعاجزة عن أن يكون لها برنامج ثوري مدروس.. اشتراكية تُثبِت أنها ضد الاشتراكية العِلمية، ضد التقدم الاجتماعي والتوحيد القومي»[2].

ويعني ذلك أن الوضع الذي كان المجتمع العربي يعيشه في بدايات تبني الماركسية؛ وضع عابر، تدعوه حاجة مُلحّة وعملية، في مرحلة محدّدة من مراحل عيشه، إلى انتقاء وتوظيف فكر ومفاهيم ونظريات ترتد إلى أصول ماركسية، لكنها لم تكن متسقة، مع ما يُسميه العروي بالماركسية الموضوعية[3]. ولعل السبب في عدم اتساقها هو إن الفراغ السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي كان سائداً في العالم العربي بعد الحرب العالمية الأولى، وعدم وجود فكر اجتماعي واقتصادي وسياسي مُتجدد ومستحدث ما عدا الماركسية، ساعد في انتشار مصطلح الاشتراكية،

---

(1) عن: لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي، ضمن: مجموعة مؤلفين، دراسات في الحركة التقدمية العربية (ندوة)، مصدر سابق، ص ص22 ـ 23.

(2) محمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، 1956، ص ص190 ـ 191.

(3) المقصود بالماركسية الموضوعية؛ أن يتكلم العرب بلغة ماركس دون الوعي بها، فهي ماركسية موضوعية ولا واعية، فإذا لم تنقلب، وبسرعة إلى ماركسية واعية بذاتها، ستظل عقيمة جوفاء بدون أدنى اثر في أعماق المجتمع. عبد اللّه العروي، الإيديولوجية العربية المُعاصرة، مصدر سابق، ص31.

وتسابق الطليعة المثقفة عليه، ولاسيَّما أن العالم العربي كان خارجاً لتوه من واقع التابعية العُثمانية، ومتلهفاً لتمثُّل أطروحة بديلة تُمكِّنه من الخلاص[1].

ولعل تشديد السيطرة الاستعمارية على البلاد العربية، وتوسيع التفاوتات الإقليمية بينها، وتعميق الفوارق الطبقية في البنى المجتمعية، أسباب مُضاعَفة جعلت من مُناهضة الاستعمار ومواجهة التخلف المجتمعي الحقل التاريخي والمعرفي للفكر الماركسي في المنطقة العربية، أي بداية التَمثُّل العربي للماركسية. وهو الحقل الذي تَشكَّلت فيه التعبيرات السياسية العربية لهذا الفكر، والذي في إطاره أنتج قراءته النظرية والسياسية في قضية التحرر الوطني والاستقلال والسيادة[2]. ونتيجة لذلك استُعمل مصطلح الاشتراكية استعمالًا معادياً للاستعمار وطموحاته في المنطقة.

كان شعار الحزب الشيوعي العراقي عند بدء إنشائه هو؛ «مكافحة الاستعمار والاستثمار» ويعني الاستثمار؛ الاستغلال الاقتصادي الرأسمالي[3]. وبفضل الخطاب الماركسي العربي أخذت الاشتراكية تشير إلى التقدم والحرية والعدالة، في حين بدت الرأسمالية في الطرف الآخَر علامة للتخلف والاستعباد والظلم. يقول الشاعر العراقي فوزي كريم: « في الخمسينات وما بعدها كانت أسماء مثل باسترناك، اخماتوفا، مندلشتام، إليوت...إلخ مرفوضة من قبل أكثر مثقفي الأدب فاعلية، ولم تكن ممنوعة من قبل السلطة.. كانت الليبرالية والفكر الحر كلمات ملاحَقة بالتهمة كجريمة، تركت السلطة كبحها وقمعها إلى المثقف»[4]، الذي كان غالباً المنتمي

(1) شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج1، مصدر سابق، ص234.

(2) فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، دار الفارابي، بيروت، 2010،، ص ص200 ـ 201.

(3) أدى الهبوط المفاجئ والحاد لأسعار السلع الأساسية دولياً في سنة 1929 إلى تراجع أسعار التمور والحبوب العراقية ـ وأسعار كل الصادرات عملياً ـ بنسبة وصلت في صيف 1930 إلى أكثر من 40 بالمئة. وأثَّر هذا التراجع على عائدات الدولة، وأدى إلى تسريح الموظفين وخفض الرواتب وزيادة الضرائب. وخفضت كذلك معدلات الأجور الممنوحة للعمال غير المهرة في ميناء البصرة والسكك الحديدية وحقول النفط. وبحلول نهاية سنة 1930، وتزايد حدة الكساد، أصبح واضحاً أن الأفكار الشيوعية اكتسبت بعض الهيمنة بين شباب العراق. ومعظم القيادات الشيوعية تدربت في الجامعة الشيوعية لكادحي المشرق. حنا بطاطو، العراق، ترجمة: عفيف الرزاز، ج2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1996، ص61.

(4) حسن ناظم، إضاءة التوت وعتمة الدفلى (حوار مع فوزي كريم)، دار المدى، بغداد، 2013، ص52.

إلى الأحزاب المناهضة للغرب. وليس مستغرباً، فقد كان لمثل هذا النزوع جذوره في الماضي الأوروبي أيضاً، عندما تحولت الليبرالية والديمقراطية إلى خصمين لا إلى حليفين، وأصبح شعار الثورة الفرنسية المتمثل في الحرية والمساواة والإخاء تعبيراً عن التناقض لا التآلف[1].

بذلك أخذ الفكر الماركسي يندرج في حركية الفكر العربي، بتعبيراته السياسية، مع بداية الثورة البلشفية، أما قبل تلك البداية، أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى، فلم تكن توجد شروط تاريخية أو في الأقل محفزات تدفع باتجاه تمَثُّل واستنبات الفكر الماركسي في الساحة الفكرية العربية. لكن أحد اليساريين المصرين وهو رفعت السعيد يقول: لم يأتِ المصريون إلى الماركسية رد فعل على أحد.. بل سبقْوا قيام الاتحاد السوفيتي إلى ذلك بكثير، وقد وُزع أول منشور شيوعي في مصر في آذار سنة 1894. وفي مصر كان أول استخدام للاشتقاق اللغوي العربي «اشتراكي» «اشتراكية». أما كلمة شيوعي فقد اشتقت لغوياً في مصر.. ثم استقر استخدام كلمة شيوعي من إشاعة المِلكية في مصر، ومنها إلى البلدان العربية[2]. وكان من التعبيرات الدالَّة على ذلك المناخ؛ ما كتبه أحد المؤرخين المصريين عن دور الاتحاد السوفيتي المُناصر لانتفاضة الشعب المصري 1919، عندما قال: «لأول مرة في تاريخ الإنسانية تظهر دولة عظمى لا تُريد أن تستعمر أحداً ولا أن تحتل أحداً ولا أن تستثمر أحداً، هذه الدولة تقف إلى جانب جميع قوى التحرر في العالم. إن هذه الدولة قد عرضت على سعد زغلول أن تمده بالسلاح فأجابها بالرفض»[3].

على إثر الثورة البلشفية في روسيا سنة 1917، بدأت الأحزاب الشيوعية العربية تَتشكَّل، وتدخل في نسيج الفكر السياسي العربي، والفكر الاشتراكي الماركسي[4].

---

(1) إريك هوبزباوم، عصر الثورة، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة/ بيروت، 2007، ص444.

(2) رفعت السعيد، ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)، دار الأهالي، دمشق، 1998، ص89.

(3) يُنظَر: فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، ص199.

(4) تأسست الأحزاب الشيوعية العربية في النصف الأول من هذا القرن في معظم أنحاء الوطن العربي بدءاً في سنة 1919 وهو تاريخ قيام أول حزب شيوعي عربي في فلسطين وتونس، ثم في سنة 1920 تأسس الحزب الشيوعي المصري، ثم الحزب الشيوعي اللبناني والسوري في سنة 1924، ثم الحزب الشيوعي العراقي في

كان لهذه الأحزاب دور في التأسيس لمفهوم الاشتراكية في المنطقة العربية. لقد كانت أسبق من كافة الأحزاب العربية الأخرى التي نشأت بعد هذا التاريخ إلى طرح مفهوم العدل الاجتماعي، والالتفات إلى دور العامل الاقتصادي في بناء الأُمّة.

2 ـ تأويل الشروط التاريخية

كان التأليف الماركسي والمنطق الذي يتأسس عليه الديالكتيك، يأخذ بالحسبان تطور النظم الاجتماعية في مسارها التاريخي، لتحديد شروط التحول الاجتماعي في أنماط الإنتاج من نظام اجتماعي إلى آخَر، خاصة عندما يتوجه البحث نحو تَمثُّل الفلسفة الماركسية في الفكر العربي[1]، عبر متابعة درجة التغيير الانقلابي والثوري في علاقات الإنتاج ضمن النظام الاجتماعي العربي، وكيفية تَشكُّل القوانين الاجتماعية التي تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات، في حقبة محدَدة، هي الحقبة الليبرالية.

وبحسب الديالكتيك الماركسي يصبح ضرورياً بلوغ مجتمع ما المرحلة الليبرالية، مُقدِمة للمرور بمرحلة الثورة الديمقراطية التي يجري عبرها تَصوُّر الأسس التي تنبني عليها قوانين الاشتراكية اللاحقة. لذلك بلوغ المجتمعات المُعاصرة المرحلة الليبرالية شرطٌ أساس يستند إليه التَصوُّر الاشتراكي للماركسية عموماً، ويُساعد في معرفة الأسس المادية التي يرتكز عليها الفكر العربي، ولاسيَّما في المرحلة التاريخية التي بدأ في أثنائها التبَّني العربي لصورة الماركسية.

يُبيِّن العروي: أن بلوغ الليبرالية هو؛ أصل تمييز الحركة الثورية الروسية عن الحركة الثورية الأوروبية، وقبل ذلك أيضاً؛ هو لُب ما كتبه ماركس حول الإيديولوجية الألمانية؛ بأن الألمان يعيشون فلسفياً ما عاشه الفرنسيون سياسياً[2]. ويُورد العروي

العام 1934، وجاء بعده الحزب الشيوعي السوداني في سنة 1946، وتلتها بقية الأحزاب الشيوعية الأخرى في العالم العربي. شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج1، مصدر سابق، ص ص240 ـ 241.

(1) تندمج علاقات الإنتاج بالقوى المنتجة في مُركَّب مجتمعي واحد هو أسلوب أو نمط الإنتاج، أي في وحدة مجتمعية تُسبغ على المجتمع الكلي طبيعته الخاصة. لذلك يغدو كل اختزال للإنتاج المجتمعي إلى إنتاج اقتصادي صرف، خروجاً عن الأساس النظري الذي تقوم عليه الماركسية. فؤاد خليل، المصدر السابق نفسه، ص52.

(2) كارل ماركس وفردريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1976.

ما عقَّب عليه لوكاش في هذا الشأن، عندما دَرسَ الأخير نشوء الفكر النازي في ألمانيا، وركَّز في استدلالاته على عدم وجود مرحلة ليبرالية في حياة الأُمّة النازية، ويعزو ذلك إلى ما حصل في ثورة 1848 من إخفاق، وتَحالِف الفئة الحاكمة مع الفئة المثقفة ضد الفكر الليبرالي بُعَيد هذه الثورة، مما هيأ الأرضية لانحراف الألمان عن التراث الأوروبي العقلاني والأنسني (أو الإنساني)[1].

وتنبَّه ماركس إلى هذا الدرس عندما عاين المجتمعات غير الرأسمالية فاستحدث مفاهيمه عن أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، ومن بينها؛ مفهومه عن نمط الإنتاج الآسيوي الذي كان أحد أدواته لفهم وتفسير واقع المجتمعات الشرقية وغير الشرقية. كما تبنى منطق التفكير العِلمي بشأن درجة التطور المجتمعي الآسيوي لدراسة المجتمعات الشرقية التي رأى أنها في ظل التطورات التي بلغتها المجتمعات الحديثة ما تزال غير قادرة على تجاوز مراحلها التي ترتد إلى مجتمعات ما قبل الرأسمالية، ما جعله ذلك يُفكر في إمكان ربطها بالعالم الرأسمالي للتعجيل بمراحل الانتقال الاجتماعي[2]. وقد فُهِم رأيه بمعنى إيديولوجي تمركزي غربي في بعض التفسيرات العربية.

وعلى نحو مغاير نلاحظ أن لينين تجاوز أفكار ماركس التي تقول بأن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية يحدث من أعلى مستوى في التقدم في البلدان الرأسمالية الأكثر تطوراً، مستبعداً حدوثه في البلدان الرأسمالية المتخلفة مثل روسيا، وهو ما كان يبرر فكرة سيطرة المركز الرأسمالي المتطور شرطاً لإحداث التغيير[3]. لقد عكس لينين المعادلة واختار أكثر البلدان الرأسمالية تخلفاً للانتقال إلى الاشتراكية، مؤكداً على الاستفادة من الحلقة الأضعف في النظام الرأسمالي العالمي[4]. وعلى هذا الأساس يُراهن سمير أمين على الثورات الاشتراكية في

(1) يُنظَر: عبد اللّه العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2006، ص45.

(2) فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، مصدر سابق، ص ص189 ـ 190.

(3) يقول لينين: «يترتب على الماركسي ألا يتمسك بنظرية الأمس، التي هي ـ ككل نظرية ـ قادرة في أحسن الأحوال على تبيان الجوهري العام على إعطاء تقرير تقريبي لتعقد الحياة». ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، مصدر سابق، ص229.

(4) كريم مروة، في البحث عن المستقبل دار الساقي، بيروت، 2009، ص45.

الأطراف، ذلك إن التوسع الرأسمالي بتأثير البرجوازية الوطنية في بلدان الأطراف هدف صعب التحقيق. ولذلك عد سمير أمين الثورة الماوية أنموذجَ البديل الاشتراكي في الجنوب عبر الدمج بين أهداف التحرر الوطني والثورة الاشتراكية.

ولعل الدافع الذي يقف وراء تبني الفرضية اللينينية في المنطقة العربية هو طبيعة المنهج الجدلي القائم على فكرة النقض. بيد أن مثل هذا المنهج لا يفسر إلا جانباً أحادياً من جوانب حركته على مستوى الواقع، باعتبار أن حركة التناقض في الأفكار لا تتماثل مع حركة التناقض في الواقع، وإن كانت تتأثر بها. تتقرر الأخيرة في مجرى الصراع الطبقي، وهو مجرى تاريخي مُعقد لا يختزله جدلُ التناقض النظري على الرغم من أهميته الحاسمة؛ إذ تتحكم فيه جدليات أخرى من نوع: التجاذب، الاستقطاب، التكامل، التنابذ، التسوية الخ»[1]. ويقتضي الأمر، ضمن هذا المعنى؛ تجاوز الفرضية الأحادية للتحول التاريخي، بصبغتها الميكانيكية الواصفة للتناقضات الاجتماعية، وذلك بالاستفادة من معاينة تجارب بديلة في هذا المجال، يسميها لوكاش سببيات التأثير المتبادل. وبالنسبة إليه، فإن الديالكتيكية تكون؛ «مسيرة مستمرة، سيولية المرور من تقرير إلى آخَر، وتجاوز مستمر للتناقضات، عبر إبدال السببية المتصلبة، الأحادية الجانب، بالتأثير المتبادل»[2]. فيكون تحول الواقع هو القضية المركزية.

ما يفيد في هذه المعاكسة اللينينية لماركس: هو تحول الواقع الاجتماعي السياسي العربي من منظور الماركسيين العرب، عبر كسر النسق النظري الماركسي السائد حول صعوبة حصول التغيير في الأطراف ما قبل الرأسمالية، وعبر تمكينها، وتهيئتها للعب دور المركز المتضمن لمقومات الثورة الاشتراكية، بما يتماشى مع المُنطلَق الذي يصوغه مهدي عامل في أن الكوني لا يوجد إلا بتميزه؛ فلا كمال نظري ولا تمامية في الماركسية تتمكن من حصر فاعليتها في محيطها الأصل الذي انبثقت منه، بل إن فيها نقيض ذلك: «حركة من التكونن في تمييز الكوني، وكوننة

(1) فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، مصدر سابق، ص 213 ـ 214.

(2) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982، ص15.

المُميَّز، أي حركة المخاطرة في اختبار النظري، ونظرنة الاختباري.. والحركة هذه دائمة فيها، لأنها موازية لحركة التاريخ المادي نفسه، ولحركة مفاجآته.. ولا اكتمال في النظرية الماركسية، بل انفتاح على المفاجئ، الذي هو فيها حياة النظري، ذلك أن النظري منها هو غير المُكتمل بامتياز، هذا ما يؤمِّن المقدرة على التشامل»[1].

وطالما إن المجتمع بالنسبة إلى ماركس يعيش دائماً عملية تغير مُتجددة. فإذن لا يتبلور المجتمع المُعاصر بثبات، أو استمرارية متجانسة من منظور تاريخي هيجلي، بقدر ما إنه كيان عضوي قادر على التحول، ولا يُفهَم إلا من خلال التحول المستمر. كان بدهياً أن يطوّر المجتمع آليات التغيير أو التحوّل بأن يُطبِّق منهجه الجدلي على هذا الكيان العضوي: الموضوعة، الموضوعة المُناقضة، الموضوعة الكلية، ثم وحدة الضدين. وعبر هذا الشرط الفكري، ينفتح الجدل على مفهوم الصراع الطبقي[2]. وعلى هذا الأساس انتهى بعض الماركسيين في تبريرهم لشكل هذه الأنظمة ومضمونها إلى صيغة الطريق الثالث التي وردت في مقال ماو تسي تونغ 1949 (دكتاتورية الديمقراطية الشعبية)، التي ترى أن هناك طريقاً ثالثاً ليس دكتاتورية البروليتاريا، وليس دكتاتورية البرجوازية، إنما دكتاتورية الديمقراطية الشعبية، دكتاتورية الطبقات المُتحالفة ـ البروليتاريا، الفلاحون، البرجوازية الصغيرة، البرجوازية الوطنية ـ بقيادة الطبقة العاملة[3].

وفي معرض بيان مصادر الماركسية العربية أيضاً، يُقرر مهدي عامل بأن الماركسيين العرب، في مسعاهم لتَمثُّل الفكر الماركسي، وجدوا في ممارسة لينين السياسية والنظرية مصدراً لهذا الفكر، ووجدوا ـ بتعبير لوكاش ـ مصدراً آخَر أيضاً في الممارسة السياسية للحركة الشيوعية في أخطائها وفي سداد آرائها[4]. لذلك كان مهدي يُلمِح في هذه العبارة، بالتحديد، إلى حاجة القوى الثورية لعبقرية فردية ذاتية ليس مأتاها من الخارج، بل تدفع النزعة الفردية البرجوازية ببعض المُفكِرين

(1) مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1989، ص104.

(2) إسماعيل صبري عبد الله، مصر التي نريدها، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص200.

(3) يُنظَر: إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، دار الطليعة بيروت، 1965، ص32.

(4) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: رضا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص45.

العرب إلى القول: «إننا في مجتمعاتنا المستعمَرة بحاجة إلى ماركس آخَر، ولينين آخَر، أي إلى فرد عبقري يقود حركتنا التحررية إلى منتهاها الاشتراكي»[1]. فالحوادث العربية تشير إلى وجود اختلافات جذرية في حركة تطور التاريخ بين البلدان «المتخلفة» وبلدان الغرب الرأسمالي.

ولعل التوجه العربي إلى اللينينية يبرر الطابع التعميمي الذي اتخذته التجربة السوفيتية في تلك البدايات، بامتلاكها المقدرة على التكيف مع الظروف الطبقية خارج المجتمعات الرأسمالية. كان لينين قد أعطى ثورته سمة برجوازية، بأن تعمل على تصفية الحساب مع القيصرية والإقطاع وأفكار القرون الوسطى. لقد رفض لينين أن يعقد في الوقت ذاته، تحالفاً بين البرجوازية والبروليتاريا، ويدعو في ثورته إلى انجاز مهامها بغير البرجوازية؛ عبر «إقامة حُكم الدكتاتورية الديمقراطية الثورية للبروليتاريا والفلاحين» [2]. كان هذا الطرح يحث القوى الماركسية العربية على بذل الجهود للوصول إلى مستوى يُمكِّنها من حسم علاقتها بالبنى التقليدية الحاكمة على نحو ثوري، وتقويض صلاتها بالبرجوازية المُحدَثة، وبلورة وتوحيد وعي طبقي فيها يشمل شريحتي الفلاحين والعمال، رغم غياب ملامح الطبقة العمالية طبقياً، فضلاً عن صعوبة تكييف الشريحتين معاً في طبقة واحدة[3].

كان الخيار التاريخي العربي في تَمثُّل الماركسية ليس القبول بمنطق التحول

---

(1) يأتي إيراد مقولات مهدي عامل هنا في معرض مقاربتها مع أفكار غرامشي. الطاهر لبيب، غرامشي في الفكر العربي، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (ندوة)، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991، ص168.

(2) يؤكد لينين على ضرورة مواصلة البروليتاريا ثورتها الديمقراطية بضمها جماهير الفلاحين، ليتسنى لها إنهاء مقاومة الأوتوقراطية، وشل تذبذب الفلاحين والبرجوازية الصغيرة. يُنظَر: إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، مصدر سابق، ص ص47 ـ 48.

(3) على وفق تحليل ماركس نفسه لم تتضح للناس طبيعة علاقات الإنتاج إلا في الثورة البرجوازية في أوروبا وأمريكا، وفي الثورة الاشتراكية. ولا يستقطب المجتمع على نحو جاد وواضح بين طبقتين أساسيتين ومتناقضتين تناقضاً كاملاً إلا في ظل الرأسمالية التي تُصفي تدريجياً أنماط الإنتاج الأخرى بعكس التكوينات الاجتماعية السابقة للرأسمالية التي كانت تشهد تعايش أساليب إنتاج عدة في المجتمع الواحد، فقد كان من الواجب التعرف على الأسلوب الغالب منها لتحديد هوية المجتمع. إسماعيل صبري عبد الله، بعض الملاحظات حول مفهوم الثورة، عن كتاب: مجموعة مُؤلِّفين، دراسات في الحركة التقدمية العربية، مصدر سابق، ص313.

الماركسي بنسخته الماركسية الكلاسيكية التي تقضي بتوافر الشروط الموضوعية لليبرالية، للانتقال إلى الاشتراكية. إنما الاستعاضة عن ذلك بالتنظيم السياسي والحزب الثوري كأداة تحوّل تُمكِّن المجتمعات المتخلفة من تحقيق التحول الناجز، وهو السبب في تحفظ البعض على مسار التجربة العربية الماركسية عند مقارنة الواقع العربي ماركسياً بتجارب عالم ثالثية أخرى. كانت بنية المجتمع العربي الطبقية ما قبل الرأسمالية، هي الدافع وراء اعتماد الماركسيين العرب، في هذا السياق، خيار التنظيم الثوري المُدعم بفاعلية الحزب السياسي الثوري، لينيب الحزب الشيوعي في البلدان العربية عن وعي البنية الاجتماعية وطبقتها الطليعية البروليتارية التي لم تكتمل أو تتضح سماتها لتضطلع بمهمات التحول.

لقد تركزت مهام الحزب الشيوعي في المجتمعات العربية في إتّباع الوسائل الماركسية التي تُقلِّص من حجم الفجوة التاريخية لهذه المجتمعات. كانت وظيفة الحزب بمثابة وسيلة لوصل القطوعات الحضارية الحاصلة داخل المجتمع التقليدي، بهدف التعجيل بعملية الانتقال إلى الاشتراكية. تميزت هذه الماركسية والقول ل ـ ماهر الشريف، بدمج النظرية والممارسة في وحدة عضوية، «مع إعطاء الأولوية للممارسة على حساب التأمل النظري»[1]، الأمر الذي افُترِض أن تتم عملية الإنتاج الماركسية في المقام الأول من خلال الحزب الثوري، أو المثقف العضوي حسب تعبير غرامشي.

يشير الطاهر لبيب إلى إن غرامشي لم يَرِد في كتابات الأحزاب الشيوعية العربية الموالية للاتحاد السوفيتي، ولاسيَّما تلك التي كانت تدور في فلك الحزب الشيوعي الفرنسي على غرار الحزب الشيوعي السوري واللبناني والتونسي والجزائري والمغربي، حيث كان يحال إليه في كتاباتهم، دون الرجوع إلى مصادره الرئيسة[2].

والحال إن الأحزاب الثورية التي تَشكَّلت في تلك الآونة؛ كانت تعمل على بلوّرة الوعي الطبقي داخل المجتمع العربي على نحو مفارق، أي تشتغل في

(1) ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص351.

(2) الطاهر لبيب، غرامشي في الفكر العربي، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (ندوة)، مصدر سابق، ص166.

جدلية زائفة (طبقة ـ نُخبة)، رغم تفاوت درجاتها من بلد عربي إلى آخَر. ولم يكن وجودها، في الغالب، انعكاساً لذلك الوعي وتمثيلاً لحاجاته، ولم يكن ليتفق مع ما تنطوي عليه وظيفة الحزب الجماهيري[1]. ما جعل ذلك الأحزاب الشيوعية في المنطقة العربية أقرب ما تكون إلى أحزاب النُخبة التي أرادت أن تُجرب نسختها النظرية المُكيَّفة في غير واقعها ليس إلا. وعلة ذلك هو؛ إن بدايات الماركسية العربية انحصرت بعدد ضنين من المتعلمين والمهنيين المتأثرين بالفكر الماركسي ومن الثوريين المنخرطين بالعمل التنظيمي السياسي والثوري.

وللحقيقة كانت تَصوُّرات الماركسية العربية المستوحاة من واقع مجرد؛ تفوق قراءة الواقع بصورته العينية، في محاولة منها لخلق طبقة، وليس قيادة طبقة موجودة في الواقع[2]. فأوكلت هذه القراءة المجردة؛ للحزب السياسي أو للحركة السياسية مهمة صناعة الواقع، وها هي ذي مفارقة إيديولوجية تُستعار فيها صورة الماركسية لتناسب واقعاً غير واقعها. فأسفَر الانتحال السطحي الميكانيكي والمقارنات التاريخية عن تزييف الواقع واستبدال الرؤية العِلمية الصافية للواقع برؤية إيديولوجية، ما أدى في النهاية إلى الوقوع في عقائدية كلية حوّلت حركة الطليعة/النُخبة من مجرد أداة بيد الجماهير إلى وصي عليها. ما أدى إلى أن تكون حركة الطليعة في حالات النضال السلبي محض فريق ثوري، لجأ إلى ممارسة ضرب من الطغيان على الجماهير، فأعاق مسيرها، وجمّد مبادرتها لحظة وجودها في السُلطة[3]. وأصبح الصراع الحقيقي بين الإيديولوجيات الطبقية ليس صراعاً بين الإيديولوجيات، بل صراعاً بين الممارسات الإيديولوجية[4].

(1) لم يطور الفكر الماركسي بأجنحته وتياراته السياسية في المنطقة العربية خطاباً وأدوات تسمح له بالعمل الوثيق معه. لقد حصل اغتراب مزدوج: فتبلورت صيغة نمطية لليسار في الأوساط الشعبية على انه لـ المثقفين والأفندية، وأن حزبه العلني يدور في فلك التَصوِّرات السوفيتية الحاكمة في حينها. نادر فرجاني، مفارقة غياب اليسار: حالة مصر، مجلة الآداب، بيروت، عدد 8/7/6 ـ 2010، ص55.

(2) يُنظَر: حامد خليل، أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات ولنشر، دمشق، 1993، ص24.

(3) يُنظَر: ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، مصدر سابق، ص229.

(4) الطاهر لبيب، غرامشي في الفكر العربي، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، غرامشي وقضايا المجتمع المدني (ندوة)، مصدر سابق، ص167.

إن ما ترد ملاحظته في هذا المعنى، في الأقل، هو طبيعة التابعية القائمة بين القوى الماركسية العربية والمركز الأُممي، التي جرى التعبير عنها في مؤتمرات الكومنترن المتتالية[1]. لقد أضعفت هذه التابعية استقلالية الأحزاب الشيوعية العربية عامة، وإن بنسب متفاوتة من حزب إلى آخَر، وبين مرحلة وأخرى في تاريخ كل منهما. كما أضعفت قدرتها على الاستقلالية في وضع وتحديد سياساتها الخاصَّة ببلدانها[2]. لذلك اعتقدت القوى الشيوعية العربية بأن الشيوعية «المُسَفْيَتة» هي مستقبل العالم القريب. وتَصوَّر كثير من الشيوعيين قُدرة هذه الشيوعية ـ على وفق التنظيرات التي تم تعميمها ـ على مواجهة أحوال الضعف التي تمر بها تجارب الأحزاب الشيوعية في البلدان المتفرقة، وتعويض العطل الموضعي لكل منها، بحُكم قوتها ونفوذها على الصعيد العالمي[3].

ولا يتعلق ذلك في الواقع بأي اشتراط أممي، طالما أن مثل هذه العلاقة يبنيها الطرف التابع لجهة المتبوع. لذلك؛ «اختفت العلاقة الأممية في الواقع الفعلي، وبقيت منها صورة المركز، وما يتبعه من موالي أو في أحسن الأحوال موالين»[4]. الأمر الذي دفع بـياسين الحافظ إلى رفض هذا التأسيس النظري للتبعية، وتحفظه على مركزية الماركسية المُسفيَّتة المُتحكِمة في سلوك القوى اليسارية العربية[5]. وفي إطار هذه العلاقة لم يشجب الحافظ شيئاً كما شجب الماركسية المُسفيَّتة، أي الماركسية الايمانوية، التبريرية، الدوجمائية[6]. التي طبعت البلدان ما قبل الرأسمالية بطبعتها الأحادية.

(1) يعلق سلامة موسى، وهو اشتراكي مصري فابي، على انضمام جماعة من الشيوعيين المصريين إلى الدولية الثالثة (الكومنترن)، بأن «عندنا حزب شيوعي على اتصال دائم بموسكو، باتت حركة الاستقلال عندنا في خطر، إن ولاءنا لمصر ينبغي أن يكون اكبر من ولائنا للاشتراكية، فاستقلالنا هو الغاية الأولى والاشتراكية هي الغاية الثانية». رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر (1900 ـ 1925)، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1975، ص229.

(2) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص597.

(3) يُنظَر: كريم مروة، في البحث عن المستقبل مصدر سابق، ص ص24 ـ 25.

(4) علي مبروك، لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص28.

(5) يُنظَر: ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، ص227.

(6) يُنظَر: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة، ص116.

3 ـ أممية من منظور طبقي

لقد جرى تَمثُّل الماركسية السوفيتية، والعمل بفحواها وتوجيهاتها لمدة طويلة. فبالنسبة إلى القوى الثورية العربية كانت الماركسية السوفيتية منهاج عمل واجب الإتباع. وهو الأمر ذاته الذي دفع الحافظ إلى التمييز ما بين التجربتين الماركسيتين الفيتنامية والعربية، وهو يُفاضل في كتاباته لجهة التجربة الماركسية الفيتنامية، كتجربة ماركسية عالمثالثية، لأنها، من منظوره؛ ماركسية أنجزت اشتراطاتها التاريخية في التعامل مع مُعطيات التحديث منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وتعاملت بوعي مع واقع الاحتلال الفرنسي، وعملت على تبيئة أسسها، ونجحت في ذلك واستثمرت مُعطيات الحداثة باعتماد الليبرالية، وموائمتها مع ايجابيات الكونفشيوسية[1].

لقد بدت الماركسية الفيتنامية عنده أميَّز في نتائجها من التجربة الماركسية العربية التي انتهت إلى أن تكون فاقدة لطبعتها المحلية. ويعود نجاح الأولى إلى جذرها الليبرالي الذي تحققت اشتراطاته، رغم تخلف بنيتها الاقتصادية نسبياً[2]. وعلى العكس من ذلك أقامت الماركسية العربية ماركسيتها على واقع تراثي طبقي تقليدي، وفي ضوء ذلك أعادت البنى التقليدية إنتاج أشكال التخلف وصوره المتنوعة، ولاسيَّما في الأقاليم الريفية، في الوقت الذي ضاعفت «البرجوازية الاستعمارية» العربية من وتيرة علاقات الاستغلال[3].

واعتباراً لما تقدم، انطلقت الماركسية في خطابها من الطبقة، لفائدة توسيع سُلطة الطبقة العاملة وقيادتها[4]. فلم يكن من أولويات عمل الماركسيين العرب تحقيق

---

(1) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص572.

(2) تقول القاعدة الماركسية الكلاسيكية: «يملك البناء التحتي أن يحدد أو يتحكم بطبيعة البناء الفوقي. وفي ظرف تاريخي مغاير يؤثر البناء الفوقي في البناء التحتي، وقد يحدد في أحيان كثيرة مجرى تطوره». فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، مصدر سابق، ص ص53 ـ 54.

(3) المقصود بالبرجوازية الاستعمارية: النخبة الحاكمة في الدولة العربية الناشئة بفعل الاستعمار، والتي أصبحت برجوازية لتوفرها على إمكانات السلطة السياسية والاقتصادية وانفصالها الطبقي عن سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى. المصدر نفسه، ص201.

(4) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ص ص594 ـ 595.

شرط الوحدة، ولم يكونوا يؤمنون بالوحدة القومية العربية. إن الوحدة التي يريدونها، كشرط لتحقيق الاشتراكية؛ «وحدة القوى العاملة، ووحدة القوى المُفكِرة، ووحدة القوى الزراعية، وهو ما دعاهم في خطابهم الاشتراكي إلى عدم تحديد هوية الوحدة وتركها عائمة»[1]. أصبحت الوحدة والاشتراكية في نظر بعض الماركسيين صنوين نتيجة للمجابهة الشاملة مع الاستعمار، مع أنهم عموماً ليسوا إلى جانب الوحدة بمعناها القوموي. مع ذلك أيضاً، تتلازم الوحدة مع الاشتراكية، وأن شرط الاشتراكية يتحقق بتحقيق شرط الوحدة؛ «الوحدة والاشتراكية أصبحتا توأمين، أو وجهين لشيء واحد في عهد مجابهة الاستعمار والتحالف بين الإقطاع والرأسمالية. فطرح الوحدة يتم من خلال الاشتراكية لئلا تقع في متاهات الفكر الذاتي الليبرالي»[2].

تقوم الفرضية الوحدوية على قاعدة الوحدة والصراع؛ وعلى قاعدة المَصلحة المشتركة في عملية التغيير الثوري، في حين أن الصراع والقول لـكريم مروة «يفرضه اختلاف الموقع الطبقي والاختلاف في مستوى الاقتراب والاندماج في الفكر الثوري للطبقة العاملة»[3]. فمثلًا، يرى الحافظ إلى أن مسعى النضال الثوري للطبقة العاملة ينصَّب على صنع وعي للوصول إلى الأممية؛ ويكون وعي الذات هو ضمانة التواصل في التفكير الفلسفي.. لأن الوعي القومي الوحدوي، والشعور القومي، الذي ليس تعصباً قومياً، هو؛ «الأمر الوحيد الذي يهبُ بعداً أممياً»[4]. ويقول أحد القادة الشيوعيين الأكراد: «إن دعم النضال القومي للشعوب العربية واجب نبيل تفرضه الروابط القومية المشتركة، وهو ليس إلا جزءاً من الأجزاء المكونة للتضامن الأممي»[5].

(1) شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج1، مصدر سابق، ص290. كما يمكن لمزيد من التفاصيل التعرُّف على أطروحة ستالين بشأن القومية وموقفه منها. يُنظَر: جوزيف ستالين، الماركسية والقضية القومية، ترجمة: رابطة الكتاب التقدميين، دار النهضة الحديثة، بيروت، تاريخ بلا، مصدر سابق، ص6.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، ص ص107 ـ 126.

(3) كريم مروة، الحركة الثورية العربية: مهماتها وتحالفاتها، عن: مجموعة مُؤلِّفين، دراسات في الحركة التقدمية العربية (ندوة)، مصدر سابق، ص174.

(4) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، مصدر سابق، ص42.

(5) حنا بطاطو، العراق (الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار)، ترجمة: عفيف الرزاز، ج3، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1999، ص57.

والواقع أن الماركسيين يذهبون بدرجة كبيرة إلى التأكيد على الرابطة الطبقية بوصفها الرابطة التي توحِّد بين أفراد الجماعات، وليس تأكيدهم على القومية التي تنطلق من الأُمّة بوصفها كياناً اجتماعياً ووحدة اجتماعية تامة[1]. يكشف التفسير الماركسي للعلاقة الجدلية بين القومية والطبقة عن حقيقة القومية التي ينتجها تَصوُّر طبقي، حيث يقول الحافظ في هذا المعنى: «إن الايدولوجيا الكاملة هي الايدولوجيا الطبقية، ولا يوجد ـ على صعيد الواقع الموضوعي ـ نظرة قومية حول القضية القومية، بل هناك وجهة نظر طبقية حولها»[2]. ينطلق الحافظ من منظور طبقي في فهم القضايا القومية، ويعتبر هذا المنظور أس التحليل الماركسي في فهم العلاقات الصراعية داخل المجتمعات على اختلاف مستويات تطورها أو سعتها.

لابد من قول إن بعض الماركسيين العرب لم يأخذوا خصوصية الوضعية التاريخية العربية في الحسبان، وبدت ماركسيتهم مُقحَمة على التجربة المحلية العربية، فلم ينوجد حل لها إلا بعدما قُبِلت فرضية لينين الذاهبة إلى إمكان انتقال البلدان غير الرأسمالية إلى الاشتراكية. لقد حصل تكييف للمفاهيم وأدوات التحليل النظري في الماركسية مع الواقع التاريخي العربي، فأظهرها ذلك التكييف مُعرَّبةً أكثر منها عربية من جهة الخصائص الفكرية المُولِّدة لها، وهو ما جرى استدراكه مبكراً في عموم البلدان العربية.

ما هو معلوم أيضاً أن الماركسية كنظرية عِلمية تملك ما يبرر تطبيقها في

(1) محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب (النشأة ـ التطور ـ المصائر)، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، 1997، ص88.

(2) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، مصدر سابق، ص46. كذلك يُبينً محمد باقر الصدر الفكرة ذاتها، التي لدى الحافظ، فيقول: «إن كل مفكر لا يستطيع أن يُدرك الواقع ألا في حدود هذه المصالح الطبقية ولا يمكن لأحد، في هذا الضوء، أن يضمن وجود الحقيقة في أي فكرة فلسفية أو علمية، بمعنى مطابقتها للواقع الموضوعي، حتى الماركسية نفسها؛ لا تستطيع أن تقدم لنا مفهوماً عن الكون والمجتمع بوصفه تعبيراً مطابقاً للواقع، إنما كل ما تستطيع أن تقرر هو انه يعكس ما يتفق مع مصالح الطبقة العاملة من جوانب الواقع». محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط15، 1989، ص176.

الواقع المراد استنباتها فيه، فهي قادرة على وضع البدائل النظرية المُناسبة لواقعها، بيد أنه من الناحية العملية يظل الواقع يجيب على حقيقة صريحة مفادها؛ إن استنساخ أي تجربة من الخارج مصيره التهافت، بما في ذلك تَمثُّل تجربة الماركسية التي اختُبرَت في مكان وزمان محدّدين، لأنها محكومة بظروف وسياقات ثقافية واقتصادية وسياسية مُميَّزة بدرجة كبيرة، وتطور في مسار الرأسمالية لم يقوَ التَمثُّل العربي على مجاراته.

ما نود قوله في الأخير انه لا توجد ايدولوجيا عربية مُنتَجة ذاتياً؛ أصلانية بالمعنى الحديث لها (قومية، ليبرالية، ماركسية). إن كثيراً من النظريات والتصورات الفلسفية والفكرية المجتمعية وفدت إلى المنطقة العربية بفعل عوامل الهيمنة الخارجية المتحققة، أو جرى استدعاء هذه النظريات من قبل النخبة لاستثمارها عربياً، اعتقاداً بوجود ملامح مجتمعية تلامس مفرداتها، أو لحاجة أو استعداد من شأنه أن يُنجِح التجربة في الواقع الجديد. ولا بد في هذه المقايسة الحضارية إدراك الفارق في الأسس النظرية التي تبتنى عليها الفلسفات على اختلافها من فلسفة إلى أخرى.

وفي الواقع لم تكن الذات العربية بألوانها الإيديولوجية القومية والماركسية والليبرالية لتُصبِح «ذاتَ» بعد في وحدة التطور الرأسمالي، وطالما أنها نتاج تَشكُّل خارجي بسبب عوامل الهيمنة الغربية، فإن المسار التاريخي وإن اتسق، فثمة فارق في الأسبقية الزمنية يصب في مصلحة الآخَر الغربي، لا في مصلحة الذات العربية التي هي «ذات» قيد التَشكُّل.

القِسم الرابع
صُوَر الآخَر الاستعماري

شهدت المنطقة العربية منذ القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا صوراً متنوعة من الاحتلالات الغربية، التي كان لها أثر جوهري في مسيرة تَشكُّل العقل السياسي العربي بحسب ما متبع من قواعد وأعراف في التحدي والاستجابة. لقد بلغت صور الاستعمار من التشعب والاختلاف حداً لا يسع المجال لتفصيلها هنا، لذلك فإن الخيار الأكثر عملية ومنهجية هو التركيز على صور استعمارية محدَّدة[1].

ولتحديد الصور المُختارة بشكل مُفصَّل؛ جرى التركيز على المظهر أو التمثلٌ الإجرائي الذي يميز كل صورة منها عن غيرها، بما يفرضه واقع وخصوصية البلدان العربية الخاضعة للاحتلال في حينه. لقد طُبعت الحملة الفرنسية على مصر في 1798 بطابع التمدين، وأصبح صورتها المُميَّزة. وكان الإنشاء صورة الاحتلال البريطاني للمنطقة العربية في 1914، والاستيطان صورة الاحتلال الصهيوني

---

(1) حاول الباحث أن يركز على نماذج الصور الاستعمارية التي يعتقد بدورها الكبير في بناء العقل العربي، ومن ثم فإن صور الاحتلال التي حصلت في المغرب العربي (الاستعمار الفرنسي) مثلاً، ربما كانت من الصور ذات الطبيعة الاستيطانية الاستثمارية، لكنها لم تكن صورة استيطانية بالمعنى الإحلالي الذي أدى إلى طرد شعب، كالذي رافق قيام دولة إسرائيل، فضلاً عن أن الفرنسيين لم يستوطنوا عموم المغرب العربي لاعتبارات دينية توراتية، بل دخلوه لاستثمارات مادية واقتصادية عملاً بمنطق الحيازة الاستعمارية الجاري على المستعمرات في ذلك الحين. لذلك ركَّزَ الباحث على أنموذج الاستيطان في فلسطين لبيان صورته بدلاً من استيطان الجزائر، وأخذ من الاحتلال الفرنسي صورة التمدين المترافقة مع الحملة حسب، والسابقة على احتلال المغرب العربي بسنوات، كصورة تَعرُّف أولية إلى الآخَرية الفرنسية، وبداية للتجربة الأوروبية الحديثة في العالم العربي. ولعل مصر والعراق أهم أنموذجين إنشائيَّين بريطانيّين وقع عليهما التخصيص في هذه الدراسة بدرجة كبيرة واللذان تمخض عن مطالبهما الشعبية والسياسية نماذج استقلالية من طبيعة إنشائية كولنيالية. مما سيدفع الباحث إلى التركيز عليهما بصورة خاصة.

لفلسطين في 1948، والتفتيت صورة الاحتلال الأمريكي للعراق في 2003. إن إطلاق تسمية الصور على المظاهر الإجرائية لهذه الموجات الاستعمارية المتعاقبة، يسمح لنا بتناولها على مستويات تحليلية مُختلِفة، فالتمدين الفرنسي؛ يقابله تدنّي وتخلف البنية الثقافية العربية التقليدية في الجانب المتعلق منه بتنظيم السُلطة في حينه. والإنشاء البريطاني؛ يقابله ظرفية ظهور وضع كياني عربي ـ إسلامي متحلل من الدولة العُثمانية. والاستيطان الصهيوني تعبير إيديولوجي ما ورائي عن المعتقدات التوراتية للأرض الفلسطينية. والتفتيت الأمريكي كناية على رؤية ما بعد استعمارية تعيد النظر بأشكال الأبنية الوطنية التي أوجدها الاستعمار التقليدي قبل قرن مضى. ومن ثم فقد كانت هذه الاحتلالات متواليات مُتمايزة في الواقع، شاءت إستراتيجيات الهيمنة الغربية صوغها، واستجاب العقل السياسي العربي لمُعطياتها سَلباً وإيجاباً، حتى باتت جزءاً فاعلاً في تاريخية الدولة العربية ومراحل تَشكُّلها. وبإزاء ذلك، سنركز على تفصيل هذه الصور بالتعاقب، وبحسب تاريخيتها، للانتهاء ببيان تمَثُّلات الفكر السياسِي العربي لها.

أولاً: التمثل العربي للتمدين

أسفرت التحولات الكبرى التي شهدتها الأوجه المُختلِفة للحياة الأوروبية، مع بدايات القرن السادس عشر عن تقويض النظام الإقطاعي القديم، ونشوء نظام اقتصادي رأسمالي جديد، انتقلت السياسة الرأسمالية (السياسة الناشئة والمُتطلِّعة إلى المزيد من الربح) بالنشاط الاقتصادي المُتنامي من إطار الدولة الرأسمالية الغربية إلى ما هو خارجي عبر فتح قارات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وإلحاق نُظم بُلدانها وأنشطتها السياسية والاقتصادية المحلية بالمراكز الرأسمالية الأوروبية وتوجيه مواردها ومُدّخراتها لمصلحة اقتصاديات الدول الرأسمالية الصاعدة.

وإذا ما تجاوزنا حقبة وظروف الحروب الصليبية فقد كان العالم الإسلامي بعامة والعربي بخاصة، قبل بدء هذه التحولات وأثناءها مكافئاً للعالم الأوروبي، إن لم يكن متفوقاً عليه أحياناً، وكان يقوم ضمن هذه المعادلة، بدور المُنتج والمُصدِّر والمُورِّد التجاري إلى أوروبا، واستمر على هذه الحال حتى بدايات الثورة الصناعية

في أواخر القرن الثامن عشر. لم تكن السفن التجارية الأوروبية تحمل إلى الشرق العربي الإسلامي سوى الذهب والفضة اللذيْن يُدفَعان لقاء ما يُستورَد من بضائع الشرق. وبتغير الأنظمة الاجتماعية ـ الاقتصادية لدول أوروبا الغربية حيث اكتسبت طابعاً رأسمالياً، بدأت حكوماتها تُشرِف على هذه التجارة، وتتدخل مباشرةً في الاقتصاد طبقاً للرؤية الميركنتالية mercantilism في التجارة بين الدول. وبدأت باستعمال القوة للسيطرة على الأقاليم العربية من بين ما بدأت تسعى للسيطرة عليه من أقاليم العالمين القديم والجديد.

ومن الممكن النظر في هذا السياق إلى محركات الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798، والمرتبطة بعوامل الموقع الجغرافي والإستراتيجية الفرنسية المتجهة صوب الهند، والخصوصية الثقافية الرمزية لمصر لدى نابليون بونابرت، عبر التعرُّف إلى الآخَر الفرنسي، وفيما إذا كان عنوان التمدين هو صورته الأشمل أم لا، كما نحاول بيان حجم مُساهمة الحملة في تشكيل مواقف المصريين (تَمثُّلاتهم) من ناحية التأييد أو الرفض.

1 ـ مصر: ممر صوب الهند

شهد الشطر الثاني من القرن الثامن عشر، تحولاً ملحوظاً على صعيد الجغرافية السياسية العالمية التي قررتها صيغ الكشوفات الجغرافية لزمن طويل. لقد كان لاحتلال أمريكا واستيطانها والصراع عليها ثم استقلالها دوره في توجيه التوسع الأوروبي وجهة جديدة بفعل ما أدت إليه حرب السنوات السبع من نتائج[1]. لقد خرج الفرنسيون من أمريكا الشمالية 1763، مثلما اضطر البريطانيون إلى التخلي عن ممتلكاتهم هناك[2]. كان من نتائج ذلك أن توجه تفكير الفرنسيين والبريطانيين صوب شبه القارة الهندية للسيطرة على تجارتها، ولإيجاد بديل آخَر للهيمنة. كانت

(1) حرب جرت في الأعوام (1756 ـ 1763)، وشاركت فيها بريطانيا وبروسيا وهانوفر ضد فرنسا والنمسا والسويد وسكسونيا وشاركت فيها لاحقاً اسبانيا والبرتغال، وفقدت فيها فرنسا معظم مستعمراتها في أمريكا الشمالية لصالح بريطانيا التي حصلت أيضاً على مستعمرات فرنسا في الهند.

(2) هنري لورنس وآخرون، الحملة الفرنسية في مصر (بونابرت والإسلام)، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1995، ص11.

بريطانيا السبّاقة إلى فرض سيطرتها على الهند، وجعل ذلك منها قوةً إقليميةً أساسيةً في لعبة التوازن الأوروبي الهش في آسيا.

حاولت فرنسا، ضمن لعبة التوازن السائدة بين الدول آنئذ مُجاراة بريطانيا، بل التقدم عليها إن أمكَن لها ذلك. لقد فكّرت فرنسا زمناً طويلاً في احتلال مصر، وتحيّنت الظروف المناسبة لدخولها، وجعلها عتبة للانطلاق منها صوب بلاد الشام حتى حدود السلطنة العُثمانية شرقاً، وصوب بلاد المغرب العربي حتى ساحل المحيط الأطلسي غرباً، ومن ثم، احتلال بلاد غرب أفريقيا جنوب الشمال الأفريقي الذي تتكون منه بلاد المغرب العربي[1]. والأهم من ذلك هو جعل السويس مَعبراً للإبحار صوب الهند. كان لا بد، في إصابة هذا الغرض، من حلول مصر لدى فرنسا محل سان دومنيكان، وجزر الأنتيل اللتين كانتا تحت السيطرة الفرنسية، مثلما كان بدهياً أن تفضي إصابة الغرض إلى حصول فرنسا على المُستعمَرات الانجليزية في الهند.

يستند مشروع الهيمنة الفرنسية إلى موقع مصر الجغرافي الذي يجعلها مَركزاً تجارياً طبيعياً للعالم، ولئن سيطرت فرنسا على مصر، وحققت فيها الأمن والاستقرار، فإنها ستجعل من مضيق السويس بديلاً عن رأس الرجاء الصالح، وطريقاً جديداً لمِلاحتها صوب الهند[2]. وبأثر ذلك هبط الجنرال بونابرت بحملته أرض مصر في صيف 1798، وكانت هذه الحملة أول غزو عسكري أوروبي في التاريخ الحديث لولاية عربية إسلامية تخضع للحكم العُثماني ـ المملوكي، وإذا كان قد سبق هذا الغزو، سيطرة الدول الاستعمارية الكبرى: هولندا وبريطانيا وسواها، على دول وإمارات إسلامية في أواسط آسيا، وجزر الهند الشرقية، والهند، فإن هذه السيطرة الأوروبية الباكرة لم تستهدف الولايات العثمانية العربية كما فعلت حملة بونابرت على مصر.

(1) محمد سعيد العشماوي، مصر والحملة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص ص167 ـ 168.

(2) Floyd Kemske، The Third Lion: A Novel about Talleyrand، Catbird Press، North Haven، 1997، p150.

في تلك اللحظة التي دخل فيها بونابرت مصر، لم يسغ المصريون ما أصبحوا عليه، فالحرم الإسلامي الذي كان يشعرهم بالأمن والأمان باتت مشرعة أبوابه لقوات عسكرية لم يتعرَّفوا إليها من قبل. ولم تلقَ القوات الفرنسية أثناء دخولها الإسكندرية في حزيران 1798 أية مجابهة من السُكان المحليين، الذين طلبوا بدورهم الأمان من نابليون فأعطاهم ما أرادوه[1].

لقد أصدر نابليون في هذه الأثناء؛ بياناً رسمياً لأهل مصر يبين فيه أن قواته حضرت بقصد «إزالة المماليك الذين يستعملون الفرنساوية بالذل والاحتقار، وأخذ مال التجار، ومال السُلطان.. «[2]. لقد فُهِم التدخل الفرنسي في مصر بأنه تغيير لسُلطة المماليك حسب، أما المصريون فسوف يُعاد تأهيلهم ليحكموا البلاد أنفسهم بأنفسهم.

في تلك الأثناء، لم يكد العُلماء الفرنسيون أن يبلغوا الديار المصرية عبر الحملة، حتى انكبوا على دراسة جميع ما فيها من آثار ونبات وحيوان ومعادن، ورسموا كل شيء، ووصفوه وصفاً مُسهباً، وقد نجحوا في أعمالهم، حتى قيل في صورة الحملة الفرنسية: إنها كانت عِلمية أكثر منها حربية[3]. لقد أحاط المُستشرقون الفرنسيون بمصر عِلماً، فدرسوا طباع الشعب المصري، وأثر الدين فيه. ورسموا خططاً شاملة للإقامة والاستقرار في مصر، منها: إعادة تخطيط القاهرة، وإنشاء الجسور على النيل، وتأسيس ديوان للمشايخ يدير شؤون الحُكم، وشق القنوات، وتنقية الخِلجان، ووصل النيل بالبحر الأحمر، وهي المُقدِمات التي تطورت إلى حفر قناة السويس.

والواقع ليس في صورة الاحتلال الفرنسي ما يميزها عن الصور الاستعمارية الغربية الأخرى، غير فضائل العُلماء الذين أفادوا مصر بقدر ما أفادوا خطط الحملة،

---

(1) نقولا الترك، ذكر تملّك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية، دار الفارابي، بيروت، 1990، ص28.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، المختار من تاريخ الجبرتي، (اختيار) محمد قنديل البقلي، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1993، ص249.

(3) سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1995، ص72.

وما كانت تروم الوصول إليه من أهداف. ولعل ما يجعل من مُرافقة العُلماء للحملة الفرنسية أمراً تلقائياً، هو المقدار الكبير الذي بلغته فرنسا من التقدم العِلمي، الذي بدا في عيون وعقول المصريين ضرباً من السحر والخيال. ولعل ذلك ما دعا بونابرت إلى مفاتحة المصريين بمناسبة العيد الوطني الفرنسي: «نحن نحمل إليكم حضارتنا ولا نرهبكم بقوتنا، وأن انتصار العقل يفوق أي انتصار للسلاح»[1]. وبالتالي رغم إدراك بونابرت لأثر قوته العسكرية المتقدمة في نفوس المصريين بما تصنعه فيهم من الرهبة التمثيلية، فإنه راح يعرض لهم وجهاً عِلمياً تمدينياً آخَر يبلغ أثره الصادم فيهم.

كان نابليون يقول لهم: على مقتضى الحرية؛ يجب أن تتقلد الأحكام عقلاء الرعية من المصريين، لأن الناس مخلوقون سواسية، وليس يتفضّل أحد على الآخَر إلا بالعقل والفضائل والعلوم.. ومن ثم، «ما الذي يميز غيركم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم، ويختصوا بكل شيء حسن فيها»[2]. وعلى هذا المعنى الجديد؛ حاول بونابرت أن يغير من طبيعة العلاقات الاجتماعية والسياسية التي كانت قائمة بين الطبقات الاجتماعية المحلية، وبين الحكام والمحكومين، وبين الأفراد أنفسهم، وأن يطرح نظرة عَملية، تتكشف ملامحها بمرور الوقت، ويعمل كذلك على تحييد القيم الزُهدية المُتعالية التي كان يعتمدها النظام التربوي الديني في مصر. وعقب ذلك أمر بونابرت بتدشين المطابع التي أحضرها معه من الفاتيكان، وكانت تطبع باللغات الفرنسية، واللاتينية، والسريانية، والعربية، وقد كتبَ أوامره، وطبعها بالعربية، ووزعها على الديار المصرية.

2 ـ حماية المصريين من المماليك

كانت الرؤية الوضعية الفرنسية للدولة كجماعة اجتماعية وثقافية تستند إلى مفهوم سياسي قومي مركزي ويستفالي حديث، على حين كانت الرؤية الدينية العُثمانية للدولة كجماعة اجتماعية وثقافية تستند إلى مفهوم الوحدة الدينية

(1) محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر (نحتفل أو لا نحتفل)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1999، ص19.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، المختار من تاريخ الجبرتي، مصدر سابق، ص242.

الجامعة التي تكتفي بتنظيم علاقة لا مركزية للجماعة المُسلمة بالأقليات والأعراق والاثنيات المتواجدة في البلاد العربية[1]. إن البعد المركزي في الدولة القومية الويستفالية صنع تَصوُّراً جامعاً لأُمّة تعي عناصر هويتها القومية المُوحَدة، على حين تبسط الدولة العُثمانية يدها على أمم وأعراق وطوائف ومذاهب مُختلِفة، بما يتعذَّر معه تحديد مستوى مُكتمل وملموس من الولاء القومي أو الشعبي بينها. ولأجل إعادة بناء البنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المصرية قضى الواقع الاستعماري بإرسال قوافل من العلماء والرحالة والمعنيين بدراسة أحوال المصريين ومعرفة ما هو جديد في حينها.

كانت الحملة على مصر بداية استنبات بذور النهضة في المنطقة العربية[2]. لم تطرح فكرة النهضة نفسها على الفكر العربي إلا مع غزو نابليون لمصر، وربما في مصر وحدها دون غيرها، لأنها كانت مكان الغزو وهدفه. ويمكن تَلمُّس ملامح النهضة من ردود الفعل العربية التي أحدثتها وقائع الحملة، عندما ساعد الصراع الدولي بين الفرنسيين من جهة والعرب والعُثمانيين والانكليز من جهة ثانية سكان مصر وبلاد الشام على إدراك أهمية بلادهم ومكانتها عند الآخَرين، كما ساعدهم على إدراك مدى ضعف العُثمانيين وعجزهم عن مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر وحمايتها، وعجز المماليك عن صد الغزاة والدفاع عن أرضيهم[3].

لم يكن أهل مصر يَتصوَّرون قبل هذا التاريخ أن كيانهم بهذا الضعف والهوان، لقد زعزع الأوروبيون ثقة المصريين بأنفسهم، وافقدوهم الحس بالأمن والأمان[4]. لقد انقسم المصريون بأثر ذلك إلى قسمين في موقفهم من الوجود

(1) يُنظَر: نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص ص234 ـ 236.

(2) حافظ الجمالي، موقف المثقف من إشكالية النهضة من حيث الرؤية والإيديولوجية، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد10، 1985، ص31.

(3) يُنظَر: محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (167) تشرين الثاني، 1992، ص30.

(4) إيليا حريق، نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، عن: مجموعة مُؤلِّفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة)، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص40.

الفرنسي؛ ففريق موافق وآخَر معارض له، رغم أن الغالبية العظمى منهم وقت ذاك كانت عاجزة عن استيعاب خطاب الحملة، وفهم مراميه وغاياته. كانت السياسة التي جاء بها بونابرت مناوِرة إلى الحد الذي يعسر معه تصديق خطابها بسهولة[1]. راح نابليون يُطمئِن المصريين في بيانه الأول فيقول لهم «...قد قيل لكم إنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم، وذلك كذب صريح.. فلا تصدقوه، وقولوا للمفترين إنني ما قَدِمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين، وإنني أعبدُ اللّه ـ أكثر من المماليك ـ واحترم نبيه والقرآن العظيم»[2].

في هذا الخطاب عبَّر نابليون عن ذات مؤمنة، لا فرق عندها بين دين ودين آخر. إلا أن ما يزيد الأمر تعقيداً على المصريين؛ اضطلاع نابليون بتقدير مصائر المصريين بعدما أوكلوها إلى من هو في السماء ابتداء، وإلى من هم من جلدتهم ومن دينهم من المسلمين. كان يقول لهم: «أيها العُلماء والأشراف اعلِموا أمتكم ومعاشر رعيتكم، بأن الذي يعاديني ويخاصمني إنما خصامه من ضلال عقله، وفساد فكره، فلا يجد ملجأً ولا مُخلّصاً ينجيه مني في هذا العالم، ولا ينجو من بين يدي اللّه، لمعارضته مقاديره، والعاقل يعرف أن ما فعلناه بتقدير اللّه وإرادته وقضائه»[3].

رغم ذلك فقد استمال بونابرت المُسلمين إليه بهذا الخطاب، وصاروا يدعونه إلى أعيادهم واحتفالاتهم، ودفع احترامه للدين بعض المصرين إلى الانقياد لسُلطته. كان تصرفه يعكس، في اعتقادهم، نوعاً من الميل إلى الإسلام، وإن كان لم يفعل ما فعله إلا إجابة لغرض السياسة. والواقع فإن نابليون كان لايكياً (من اللايكية التي سادت القرن الثامن عشر)[4]، فلم يكتفِ مُسلمو مصر بالاحترام الذي

(1) اهتم نابليون بدراسة الإسلام وقراءة ما استطاع من القرآن، وطريقة حياة وحكم الخلفاء والسلاطين المُسلمين، وذلك لكي يجيد تقمص الشخصية الحاكمة، وأن يبهر بها الشرقيين الذين سوف يرون لأول مرة السلطان العصري العادل الذي لم يعرفوه طول تاريخهم. يُنظَر: محمد عودة، مصدر سابق، ص8.

(2) عبد الرحمن الجبرتي، المختار من تاريخ الجبرتي، (اختيار) محمد قنديل البقلي، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1993، ص242.

(3) المصدر نفسه، ص ص283 ـ 284.

(4) يُنظَر: إلياس طنوس الحويك، تاريخ نابليون الأول، مج1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981، ص124.

أظهره لدينهم، ولم يُعجَبوا كثيراً بذلك عندما عرفوا بعداء الفرنسيين للبابا، خلاف ما كان بونابرت يصبو إليه في جعلهم سعداء به، وإنهم، تيقنوا وقوعهم تحت هيمنة غير المُسلمين[1]. وبعد اقتراب العام الأول للحملة من نهايته، تقوضت مشاريع الفرنسيين وتبددت أحلامهم بانفجار ثورة القاهرة الأولى في تشرين الأول [2]1798. وبأثرها؛ عُطِّل الديوان الوطني، وصودرت أملاك مشايخ الأزهر، وأُعدِم بعضهم، حيث كان بونابرت يعوّل عليهم في استمالة المصريين، فانتشرت الإضرابات في عموم مصر، وفقدت الحملة الفرنسية أملها في استعادة سيطرتها، خصوصاً عندما انكسر الأسطول الفرنسي في خليج أبي قير بالإسكندرية على يد الأسطول الانجليزي.

لقد فوجئ الفرنسيون باندلاع ثورة القاهرة الأولى لما راح السُلطان العثماني يحرض المصريين على الجهاد[3]. في غضون ذلك ضرب الجيش الفرنسي حي الأزهر بالمدفعية، فأجبرَ المتمردين على الاعتصام في الجامع الأكبر، وأمطرهم بوابل من قذائف المدفعية، وكانوا قد أبوا الاستسلام، إلا إن القصف المدفعي، ونفاذ ذخيرتهم حملهم على طلب التسليم للفرنسيين[4].

يقول الجبرتي؛ دخل الفرنسيون الأزهر بخيولهم التي ربطوها بعمود القبلة، ثم بدأوا بارتكاب أعمال التدمير بسبب مقتل عدة عشرات من مواطنيهم، ومن بينهم الجنرال ديبوا قائد جيش العاصمة[5]. هذا ولقد «صنع مقتله هوة عميقة بين بونابرت والمصريين، وتحوَّل الجيش الذي دخل مصر بصورة المحرر إلى جيش

---

(1) جاك فريمو، فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران، ترجمة: هاشم صالح، الأرض للنشر، قبرص، 1991، ص34.

(2) محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر، مصدر سابق، ص20.

(3) ومنذ شهر أيلول 1798، أعلن السلطان الحرب على الجمهورية. وقد ندد إعلان الجهاد بإلحاد الجمهوريين وزندقتهم. وقد قطع هذا النداء الطريق على الفرنسيين وأحبط آمالهم في قبول السكان بهم باسم المبادئ المشتركة. كما حطم الرواية التي أشاعتها الدعاية الفرنسية والتي تقول بأن عملية الاحتلال قد تمت باسم السلطان. وبعد أوروبا فشل «المبشرون المسلحون» كما كان سيقول روبسبير في تحقيق حلمهم بالفتح السهل إن لم يكن المسالم، وتَبينَ ذلك من خلال انتفاضة القاهرة في تشرين الأول 1798 ومقاومة المماليك في صعيد مصر بمساعدة القبائل البدوية والوحدات العسكرية الآتية من الحجاز. جاك فريمو، فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران، مصدر سابق، ص35.

(4) إلياس طنوس الحويك، تاريخ نابليون الأول، مج1، مصدر سابق، ص127.

(5) يُنظَر: عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3، مطبعة بولاق، القاهرة، 1880، ص26.

احتلال، وسط شعب متمرد عليه»[1]. ولجأ نابليون لحل هذه الأزمة إلى الزحف شمالاً باتجاه القسطنطينية، ليظفر بما في تركة الإمبراطورية العُثمانية، ويُملي شروطه، ويعود إلى مصر ليمحو آثار ما حدث، ويتفاوض مع العُلماء والمشايخ المصريين على تمكينهم من الحُكم.. ومن ثم إعداد العدة للزحف صوب الهند[2].

وعلى غير ما كان نابليون يتوقع فقد كانت مقاومة العُثمانيين في عكا ضارية، وما شدد من ضراوتها أن بريطانيا دخلت الحرب، وأجبرت بونابرت على قبول التفاوض، وحاولت في غضون ذلك إطالة عمر التفاوض لإنهاك الحملة، ثم إبادتها، فلم يتبق أمام نابليون سوى التفكير في العودة.. وأنه ـ برواية محمد عودة ـ لن يستطيع الصمود في مصر وسط شعب متربص، ما لم يتزوّد بقوات لا تقل عن عشرة آلاف جندي، ومؤن، وإمدادات كافية، وهو ما بات في حكم المتعذَّر تحققه[3]، وفضلًا عن عقبتي المقاومة العثمانية والجيش البريطاني، فقد اضطر بونابرت إلى الانسحاب بتأثير من الطاعون الذي أباد جيشه في آذار 1799، تاركاً أمر القيادة إلى كليبر في آب من العام نفسه.

3 ـ الوعي العربي بالتمدين

لقد انعكست الفوائد المُصاحبة للحملة كمؤثرات عِلمية واقتصادية واجتماعية، بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، في وجدان أهل مصر، إذ أوجد العُلماء الفرنسيون نظائرهم من العُلماء المصريين، وحرك التجار الفرنسيون نوازع وطموحات التجار المصريين، وأرشدوهم إلى خبايا ما يطمحون للوصول إليه، ووجدت الطبقات هي الأخرى، ما يناظرها في بنية المجتمع المصري الآخذ بالتمدّن. لقد كان بونابرت مؤمِناً بالعُلماء وبقدرتهم على صوغ عقل ووجدان الناس، وبالتجار الذين يرومون إلى الاستيلاء على تجارة الشرق، كما كان مؤمِناً بضرورة خلق برجوازية جديدة فيها. فابتدأ بإنشاء المجمع العِلمي المصري، وكان يهدف إلى: ترقية ونشر مبادئ

(1) عبد العزيز محمد الشناوي، صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، ص20.

(2) محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر نحتفل أو لا نحتفل، مصدر سابق، ص ص26 ـ 29.

(3) المصدر نفسه، ص ص31 ـ 32.

التنوير في مصر، وبحث، ودراسة، ونشر المعلومات الطبيعية والصناعية والتاريخية عنها[1]. كان من نتائج هذا الجهد، فك عالم الآثار الفرنسي شامبليون لرموز الكتابة المصرية القديمة المعروفة بـالهيروغليفية التي كانت مدونة على حجر رشيد[2]،

ربما رأت آراء عربية أن الفرنسيين حين اتفقوا مع الجانبين الانجليزي والتُركي على الانسحاب من مصر، اشترطوا في ذلك أن يأخذوا معهم كافة المعدات والأسلحة الفرنسية والمجمع العِلمي بكامل أجهزته ومستنداته العِلمية[3]. وقيل أيضاً إن المجمع العِلمي المصري الذي أسسه نابليون لا صحة له، وإن البعثة العِلمية الفرنسية، التي أصبحت صورة الحملة البونابرتية، جاءت لتدرس الواقع المصري لتحكمه، وتدرس الشخصية المصرية لتسيطر عليها، وآن لها ـ من وجهة نظر عمارة ـ أن تنسحب مع جيش الاحتلال 1801. لذلك في هذه الآراء ما يُلمِح إلى عدم وجود صلة للبعثة العِلمية بالمجمع العِلمي المصري الذي أُنشئ على عهد الخديوي سعيد في سنة 1859، أي بعد ما يقرب من ستين عاماً على جلاء الحملة الفرنسية والبعثة العِلمية التي صحبتها[4].

كما ينسحب الأمر على مطبعة البروباجاندا التي أحضرها بونابرت معه من إيطاليا أيضاً والتي خرجت من مصر بخروج الحملة الفرنسية، حيث كان غرضها طبع بيانات القيادة الفرنسية للتحكم بأهالي مصر عندما أشهر فيها بونابرت إسلامه ونصرته لخليفة المُسلمين وطبع المناشير والأوامر والتنبيهات التي تُوجَه إلى الناس. لذلك ترى الآراء العربية المنافية للتمدين أن نابليون لم يطبَع فيها شيء يفيد العِلم والثقافة، وإن المطبعة التي نهضت بالدور الريادي في ثقافة مصر هي مطبعة بولاق التي فكَّر

(1) محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر نحتفل أو لا نحتفل، مصدر سابق، ص ص16 ـ 17.

(2) محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، مصدر سابق، ص33.

(3) فقد جلبت الحملة معها إلى مصر، أكبر حشد عرفته فرنسا حتى ذلك الحين من العسكريين والعُلماء في الرياضيات، والفلك، والعلوم الطبيعية، وهندسة المناجم، والمهندسين المدنيين، والمعماريين، والإنشائيين، والجغرافيين، والرسامين والنحاتين، والأدباء، والطبّاعين، والموسيقيين، والمتخصصين في صناعة البارود والمتفجرات، والشؤون الصحية، والحجر الصحي، والإداريين، والمترجمين، والقناصل، حتى بدا أن فرنسا كلها راحلة إلى كوكب آخَر تحمل إليه قوتها وحضارتها.

(4) محمد عمارة، الحملة الفرنسية في الميزان، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص35.

محمد علي في إنشائها والتي اشتريت بمال مصري، وبدأ إنتاجها في سنة 1830. وهي؛ «مطبعة أميرية قامت في بولاق، ولا علاقة لها بمطبعة البروباجندا التي جُلبِت من الفاتيكان لاستعمالها في طباعة المنشورات الفرنسية»[1].

يقول ساطع الحصري إن مطبعة بولاق جُلبِت من ايطاليا على يد شاب عربي يدعى نيقولا مسابكي من أهل بيروت. ولهذا السبب؛ ليس ثمة ما يُبرِّر ذكر مطبعة الحملة العسكرية الفرنسية من بين العوامل الفاعلة في النهضة المصرية[2]. وهو السبب ذاته الذي يدفع الحصري إلى التساؤل عن إمكانية أن يكون لمثل هذه الحملة تأثير تمديني يبرر اعتبارها فاتحةَ عهد جديد، وباعثةَ نهضة قومية[3]. ورأى مُفكِرون عرب آخَرون أيضاً، أن الحملة الفرنسية جاءت ووظفت ما جاءت به من العلوم لمصلحتها، ولبلوغ غايتها، وليس لمصلحة أهل مصر وغاياتهم تحديداً. ومن ثم فإن فهم حقيقة مثل هذا الأمر يحتاج إلى أكثر من القول إن بونابرت نزل مصر في مهمة حضارية تنويرية، ليحمل إليها علوم وفنون الغرب، وليبشر بمبادئ الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والإخاء حسب، فقد كان نابليون صريحاً وواضحاً ولم يُخفِ أو ينكر أنه ذاهب ليبني مجده في الشرق، ولا يُبتنى مثل هذا المجد، بادئ ذي بدء، إلا في مصر كما فعل الاسكندر[4]، ليصل إلى إقامة إمبراطورية شرقية عربية آسيوية ترث الإمبراطورية العُثمانية الآفلة، وتحسم المسألة الشرقية المزمنة، ثم يزحف صوب الهند ليستردها من بريطانيا، وينتزع السيطرة على تجارة الشرق ثم العالم تباعاً[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص ص34 ـ 35.

(2) أبو خلدون ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، مصدر سابق، ص57.

(3) المصدر نفسه، ص ص51 ـ 52.

(4) في أول بيان أذاعه بونابرت على الجنود الفرنسيين قبل دخول الإسكندرية، أكد الهدفَ فيه قائلا: «أيها الجنود إن المدينة الأولى التي ننزل إليها تستمد اسمها من الاسكندر الأكبر، وهو الذي أقامها، وفي كل شبر وخطوة سوف نجد أثراً، أو ذِكراً نستلهمها في معاركنا وانجازنا». يقول جاك فريمو، كان فيما وراء هذه الاهتمامات العِلمية المتلائمة مع قيم الجمهورية الفرنسية الوليدة؛ «نوع من التلاعب الواعي لدى بونابرت بأسطورة الشرق المُتخيَّل منذ الاسكندر، أو القيصر، بصفته موئلاً للمُغامرات البشرية الخارقة، ولتأليه السلطة». محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر نحتفل أو لا نحتفل، مصدر سابق، ص ص6 ـ 7. كذلك: جاك فريمو، فرنسا والإسلام من بونابرت إلى ميتران، مصدر سابق، ص ص33 ـ 34.

(5) يُنظَر: محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر نحتفل أو لا نحتفل، ص ص5 ـ 6.

بهذا المعنى، لم ينقل الفرنسيون النظم التمدينية بكل معانيها ونتائجها الخطيرة التحررية والثورية والحضارية إلى مناطق نفوذهم في الشرق، وإن زعموا ذلك في كتاباتهم، فقد كان سلوكهم العملي في الشرق يناقض مسلكهم الحضاري في مواطنهم الأصلية[1]. وعلى ذلك فقد تجلت الحملة الفرنسية بوجهين اثنين؛ وجه عِلمي أفاد منه المصريون والعرب والمسلمون والفرنسيون معاً، ووجه حربي صريح أوجبته ظروف الصراع مع البريطانيين آنذاك[2]. لقد شاءت فرنسا أن تهيمن على مصر عبر الكشف ليس عن حاضرها فحسب، بل عن بواطنها التاريخية الخفية أيضاً، طبقاً لما كان معمولاً به في مسألة إخضاع الآخَر وفتح أقاليمه[3].

كانت الحملة الأنموذج الأكمل للمصادرة العِلمية التي تمارسها ثقافة أقوى ضد ثقافة ما، في إطار الاحتواء الاستشراقي للشرق باستخدام أدوات المعرفة والقوة، ولذا خلقت الحملة بما تحمله من دلالات ونتائج تجربة الشرق الحديثة بأكملها، وأعادت صوغ الشرق شكلاً وهويةً، بتخليص مصر من راهنها، وإعادتها إلى عظمة ماضيها الكلاسيكي[4]. ولعل في ذلك ما يُسوغ جهود العُلماء والمُفكِرين والمستشرقين في المجمع العِلمي المصري، ليعيدوا اكتشاف تاريخ المصريين وتراثهم وواقعهم ومكانهم في العالم.. وليصلوهم بحضارة العصر، وليبحثوا عن حلول صحيحة لمشاكلهم المزمنة.

لقد مكَّنت المُغامرة النابليونية مصر من الانتماء التدريجي الصعب إلى التاريخ الحديث، ووضعت المصريين في صيرورة الثقافة الحديثة[5]، ولاسيَّما بعد أن عرفوا المطبعة لأول مرة، وما حملته تلك المطبعة من دلالة رمزية، دون أن يكون ثمة فرق فيما إذا جيء بها مع الحملة، أم بأثرها. كان ذلك بالطريقة ذاتها التي تعرَّف فيها الفرنسيون أنفسهم إلى الاختراعات التي انتقلت بأوروبا من العصور الوسطى

---

(1) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، مصدر سابق، ص54.

(2) نقولا الترك، مصدر سابق، 1990، ص27.

(3) ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مصدر سابق، ص230.

(4) عرفه عبده علي، وصف مصر بالصورة، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص2.

(5) محمد نور الدين أفاية، الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص29.

إلى الإصلاح والتنوير. لقد بُهر العُلماءُ والمشايخُ المصريون، الذين كانوا يقضون معظم وقتهم برفقة المُستشرق جون جوزيف مارسيل الذي تولى إدارة مطبعة الحملة ليوضح لهم مزاياها.. وهم، بتعبير مؤيدي الحملة، يمارسون السُلطة لأول مرة في الديوان العام، ويتأملون كيفية حُكم أنفسهم بأنفسهم، ويتعاطون مستويات الحرية، ومعنى المشاركة السياسية في ظل حكم الفرنسيين، بل يستردون الثقة بمكانتهم ودورهم في التاريخ[1].

لقد أيقظ حضور البعثة العِلمية في المصريين روحاً جديدة، فكان من يدّخر العِلم حمَلة الشرع وحدهم، وكانوا يعتقدون إحاطتهم بالعلوم كافة. لكن لمَا رأوا ـ على حد تعبير محمد صبري ـ الفلكيين الفرنسيين، وأهل المعرفة والعلوم الرياضية، والهندسة والهيأة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين، ورأوا المكتبة الجديدة التي أنشأها الفرنسيون، وما احتوته من المصنفات، ورأوا التجارب العِلمية الجديدة، ورأوا المطبعة والصحيفتين اللتين كانتا تصدران في حينها، ورأوا المصانع والمنشآت الحديثة، غمرهم شيء من الدهشة وحب الاستطلاع[2]، لذلك غضوا الطرف عن وجه فرنسا الغازي عسكرياً، وانبهروا بوجهها العلمي.

لقد كان زمن احتلال الفرنسيين زمن معارف من جهة، وحرب وثورة من جهة أخرى، فحدثت جراء ذلك صدمة في البلاد، تمخضت عنها الفكرة الاستقلالية التي ظهرت ملامحها في عصر محمد علي، وتجلت في عصر إسماعيل[3]. وبالطبع، يمكن أن يكون من المبالغة القول إن الحملة أحدثت تغييرات كلية في المجتمع المصري، إلا إنها ألقت بذور التغيير في مجتمع راكد، إذا ما أُخذ بالحسبان ممانعة المجتمع العربي ـ الإسلامي للتغيير الذي يأتيه من الخارج، وهو ما عبّرت عنه الثورات ضد الحملة. فكان من شأن الجبرتي وهو شيخ أزهري أن يرحب بالانجازات التي

(1) يُنظَر: محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر (نحتفل أو لا نحتفل)، مصدر سابق، ص22.

(2) محمد صبري، تاريخ العصر الحديث (مصر من محمد علي إلى اليوم)، مطبعة مصر العصرية، القاهرة، ط2، 1927، ص ص26 ـ 27.

(3) المصدر نفسه، ص29.

تحققت نتيجة للحملة الفرنسية «إلا إنه كان يشعر بالخطر على الدين والإخلال الملازم لكل حكم غير مُسلم»[1].

كان لتلك المخاوف من الأطماع الأوروبية ما يسوغها إلى حد كبير، فلم تكن فرنسا تخفي مطالبتها بما زعمته لنفسها من حقوق في بلاد الشام، ومن المعروف أن روسيا كانت تنافسها منافسة قوية في ذلك. كان كل منهما قد تعاون قبل الحرب على القيام بنشاط ظاهر في الشام: فافتتحت مدارس دينية جديدة وانهالت الطلباتُ لتقديم العون المالي للمدارس القائمة، وأُسست الشركات، وصار التدخل في الشؤون الدينية يزداد زيادة مطردة. وحرصت الدولتان ـ والقول لـ انطونيوس ـ على جعل هذا النشاط، يرمي؛ «إلى أغراض ثقافية واقتصادية فقط، لكن الناس جميعاً كانوا يعتقدون أيضاً بأن هذا النشاط يرمي إلى أهداف سياسية»[2].

لم يكن ذلك يمنع من أن تكون الحملة الفرنسية بداية الانفتاح العربي على أوروبا، والتعرُّف إلى تيارات حضارية جديدة، ما جعل الثقافة العربية تعيش مخاضاً جديداً متفاعلاً مع هذه التيارات ومع بقائها متشبثة في الوقت نفسه بأصولها الحضارية التراثية التي أضفت على حركة التنوير في العالم العربي الإسلامي طابعاً جديداً رافضاً للتقليد، داعياً إلى الاجتهاد والتجديد، وكان ذلك من أهم نتائج الحملة الفرنسية[3].

بذلك مثَّلت الحملة الفرنسية الصورة الحضارية الغربية الحديثة الأولى التي تلقّاها العرب عموماً، إذ لم يسبق لهم أن تعرَّفوا إلى قيم الآخَر الغربي على هذا النحو الذي تتداخل فيه قيم العِلم مع قيم الهيمنة، وتعرّفوا عبرها، ولأول مرة، إلى سياسة يكون فيها خطاب السُلطة خطاباً معرفياً بامتياز، وهو ما أسهم بشكل أو بآخَر في إعادة صوغ ثنائية أنا/آخَر بطريقة أفاد العرب منها في هذا السياق، إذ قَدَّم الآخَر نفسه بوصفه الآخَر المتقدم عِلمياً وعسكرياً، في مقابل أنا عربية متخلفة على كافة الأصعدة.

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939)، دار النهار، بيروت، 1986، ص56.

(2) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص238.

(3) يُنظَر: سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، مصدر سابق، ص ص72 ـ 73.

وكان من نتائج الحملة الفرنسية أيضاً؛ أنها كشفت عن الضعف البنيوي لمركز الدولة العُثمانية وعلاقته الواهنة بالأطراف أمنياً وإدارياً وعسكرياً، وعن هزال المماليك في الدفاع عن أرضهم وحماية رعاياهم. كما ظفر المصريون من الحملة، على قصر مدتها، بحقبة من الحكم الذاتي بعيداً عن هيمنة العُثمانيين. لذا حكم المصريون أنفسهم بأنفسهم، وشكلوا مجلساً نيابياً مؤلّفاً من عموم المصريين برعاية فرنسية، فخبروا المشاركة السياسية في تدبير شؤون البلاد لأول مرة في تاريخهم عن قرب. وتعرَّفوا بفضل الحملة، ولأول مرة، إلى جهود الآخَر العِلمية في ديارهم، وفي شتى العلوم والمعارف قبل أن يتكبدوا عناء الارتحال إلى فرنسا طلباً لتلك العلوم.

لقد عملت الحملة بصورة مباشرة أو غير مباشرة على ترقية مصر وتنويرها، مما أفاد منه أهل مصر في بناء مواقفهم من أنفسهم، في الأقل، ومن الآخَرين أيضاً، إذ ساعدهم ذلك في التنبه إلى فكرة التحديث التي سيأخذ بها محمد علي على مستوى الإدارة والتمدين والتفكير بموضوعة الاستقلال عن المركز عملياً، وهي البذرة الأولى لاستنبات الوعي القومي، ونزعات الاستقلال القومية التي ستظهر تباعاً.

ثانياً: التَمثُّل العربي للإنشاء

أصبحت بريطانيا، ومنذ نهايات القرن الثامن عشر إمبراطوريةً واسعة مُترامية الأطراف، ولعل ذلك يعود إلى سببين رئيسيين، أولهما؛ إزاحتها لفرنسا من موقع القوة المُتحكِم في عالم الشرق، وثانيهما؛ الثورة الصناعية التي أكدت الزعامة البريطانية للعالم بلا منافس. ومنذ ذلك الحين راحت بريطانيا تمارس لمدة قرن تقريباً حيازة شبه كاملة للقوة السياسية والمادية في العالم[1]. والمعروف عن بريطانيا أنها وضعت لها قدماً في المنطقة العربية بصورة مبكرة، عندما أزاحت فرنسا عن طريقها.

لم تُعلِن بريطانيا عن احتلالها للمنطقة العربية صراحة (مصر، العراق،

(1) جمال حمدان، إإستراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، القاهرة، 1983، ص142.

فلسطين، الجزيرة العربية، الخليج، عدن) إلا في إبان الحرب العالمية الأولى عندما شرعت بالتقسيم وأنشأت الكيانات العربية الوليدة[1]. وفي هذا المبحث نحاول التركيز على صورة «الإنشاء» البريطاني للولايات العربية التي كانت تابعة للدولة العُثمانية، والتي مثَّلت الصورة الواسمة للاحتلال البريطاني، ومن ثم بيان المواقف العربية من صيغة الإنشاء التي عملت على اختراع الدولة العربية استعمارياً.

1 ـ اتفاقيات وانتفاضات وصيغ حماية

لقد أظهرت ظروف ما قبل الحرب العالمية الأولى استياءَ بلدان المشرق العربي من الحكم العُثماني، واتساعَ الهُوّة بين العرب والتُرك بسبب سياسة التتريك التي اعتمدها الاتحاديون في إدارة الأقاليم العربية المشرقية، وكانت بريطانيا تُدرِك أن العرب، بوصفهم ولايات تابعة، سيواجهون واقع ما بعد النظام المؤسسي السياسي القديم المتمثل بحكم الدولة العثمانية لهم بشيء من الحيرة. لقد سعت بريطانيا إلى تحقيق هدفين، أحدهما قريب، وهو؛ نقض دعوى الجهاد التي أرادها السُلطان العُثماني ضد بريطانيا[2]. وثانيهما بَعيد، وهو؛ سعي البريطانيين لكي يُنشئوا ـ بعد الحرب ـ دولة، أو دولاً مستقلة على أنقاض الدولة العُثمانية، على أن تكون هذه الدولة، أو الدول تحت شكل من أشكال السيطرة البريطانية لحماية مواصلات بريطانيا مع الهند[3].

وفي الوقت الذي كان فيه التخطيط يجري عربياً، لرؤى الثورة في بلاد الجزيرة والشام، دارت المفاوضات بين المندوبَين البريطاني السير مارك سايكس والفرنسي المسيو جورج بيكو في القاهرة، لاقتسام مناطق النفوذ في الهلال الخصيب،

(1) كان يؤكد ونستون تشرشل أن فرنسا لم تشأ أن تعتمد شيئاً من سياسة الإنشاء تجاه سوريا ولبنان، إلا من منظور ما كانت تعتمده بريطانيا تجاه العراق تحديداً، لاسيما في الجانب المتعلق منه بإتباع بنود الاتفاق الواردة في الانتداب، والتي تمنح السوريين حق إدارة البلاد بنحو من الاستقلال الذاتي. وهذا ما سيُعفي الباحث، منهجياً في اقل تقدير، من تغطية سياسة الإنشاء التي اعتمدتها فرنسا في بلاد الشام. لمزيد من التفاصيل يُنظَر: عبد الرزاق الحسني، العراق في الوثائق البريطانية (1905 ـ 1930)، ترجمة: فؤاد يوسف قزانجي، دار المأمون، بغداد، 1989، ص143.

(2) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، 2013، ص133.

(3) إسماعيل احمد ياغي، تاريخ العالم العربي المُعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000، ص11.

وبإشراف سيرجي سازانوف مُعتمَد روسيا القيصرية، لجعل المبادئ المبحوثة قيد التنفيذ. وقد تقرر بموجب المعاهدة الثلاثية (البريطانية، الفرنسية، الروسية)، رسم الحدود على الخارطة الجديدة، وفي شهر مايس 1916، تم الاتفاق نهائياً بين المندوبَين، فأرسل المسيو بول كاميرون سفير فرنسا في لندن مسودة الاتفاقية يوم 8 أيار إلى السير ادوارد غراي وزير الخارجية البريطاني.

وفي ضوء ذلك فُهِمت الاتفاقية على أنها رغبةٌ (بريطانية ـ فرنسية) في تجزئة ما تبقى من الولايات العُثمانية، وتعديل على أهداف العرب الذين خططوا لها قبل أن يثوروا على الأتراك، وهو ما كانت تُعبِّر عنه وجهة نظر الشريف حسين. حيث مثَّلت نوعاً من الإنشاء الجديد، الذي أصبح انتداب الكيانات العربية المتحللة من التُرك صيغته اللاحقة، وهو ما كانت تُعبِّر عنه وجهة نظر الحكومة البريطانية بوساطة صك الانتداب[1].

كان المصريون ينفرون من مسمى الحماية، أو الانتداب رغم محاولات بريطانيا تعليل فكرة انتدابها حينها، لذا جرى تمرير مضمونها ـ عبر تقرير ملنر البريطاني ـ بطريقة لا يشعر أهل مصر بها، ومن اجل ذلك؛ ضُمِّنت القواعد الواردة في التقرير إشارة إلى هذه الحماية دون ذكرها بلفظها صراحة، كما ضُمِّنت أحكامَ هذه الحماية حتى يكون قبول المصريين لهذه القواعد والاتفاق المبني عليها إقراراً بالحماية[2]. ولا مراء من أن ثمة فاصلة زمنية بين الحماية ومسيرة الاستقلال، حافلة بالوقائع والأحداث التي ألَّف طرفيها الجانبان العربي والبريطاني، وتمخضت عنها نتيجة

(1) طبقاً لمؤتمر سان ريمو الذي عقد في نيسان 1920، أُنشئت مشاريع الانتدابات الثلاثة المُعلَّمة بالحرف (أ) وهي تشمل البلدان العربية المنسلخة من تُركيا، فجُعِل العراق، وهو يضم ولايات البصرة، وبغداد، والموصل، دولة واحدة تحت الانتداب البريطاني، وجُزئت سوريا في ثلاث دول، فما كان يُسمى (المحتلة الجنوبية) أصبح فلسطين تحت الانتداب البريطاني، وما كان يُعرَف باسم (المحتلة الشرقية) و(المحتلة الغربية) أصبح دولة سوريا ودولة لبنان على التوالي، وكلتاهما خاضعة للانتداب الفرنسي. لذلك حصل نوع من التعديل على اتفاقية سايكس بيكو، فقد راح البريطانيون يساومون على ضم فلسطين وولاية الموصل، كإضافة، إلى ما قررته لهم اتفاقية سايكس ـ بيكو. وكان أبرز ما جرى تقريره في هذه التسوية هو؛ تعديل مطالب الحكومة البريطانية في استقطاع أقاليم إضافية لنفسها، وإسباغ الشرعية على وجود حامياتها العسكرية في البلاد العربية، ودوامها بوساطة الانتداب. المصدر نفسه، ص ص475 ـ 477.

(2) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص206.

لذلك سلسلة من الثورات والمُطالبات. لقد قامت ثورة 1919 في مصر، ومثلها ما يعرف في الأدبيات العراقية بـ«ثورة العشرين»، رد فعل على سياسة التحكم البريطاني المباشرة، والتدخل المُتشعِب في شؤون الإدارات المحلية العربية.

تحينت بريطانيا فُرصة الحرب العالمية الأولى، فأزاحت السيادة العُثمانية عن مصر وأبدلتها بفرض الحماية عليها في 18 كانون الأول 1914[1]. ولم يكد وجود بريطانيا وسياستها في مصر منذ سنة 1882، أن يتقلصا لصالح أهل مصر حتى أخذ الاحتلال هذه المرة صيغة حماية عليها بحُكم الواقع، وذلك بعد أن استُبدلت سُلطة تُركيا بسُلطة بريطانيا العظمى، وتحصلت الأخيرة فيما بعد على رخصة الانتداب[2]. وفي هذا الإطار حصل أن تعارضت الصلاحيات المحلية الممنوحة للمصريين مع صلاحيات البريطانيين في إدارة الشؤون الداخلية. كان البريطانيون يمارسون تعدياً على صلاحيات الجمعية التشريعية، عِلماً أن الجمعية كانت تملك من الناحية الوظيفية أهلية الاطلاع على مجمل قراراتها الحكومية المحلية[3]. ونتيجة لذلك دعا الزعماء المصريون إلى عقد اجتماع في 13 تشرين الثاني 1918، لمُناقشة فكرة اتصال القيادة المصرية بالعالم الخارجي، ولحضور مؤتمر الصلح الذي كان يُراد له أن ينعقد في كانون الثاني 1919[4]، لوضع حد للحماية البريطانية والإصرار على مطالبهم في الاستقلال والتحرر.

لم يتفهم جورج لويد رئيس الوزراء البريطاني مطالب الزعماء المصريين، فأمر باعتقالهم[5]. وقوبل هذا الإجراء بالاستنكار الشعبي، وببدء مظاهرات الاحتجاج في

---

(1) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1990، ص211.

(2) الواقع أن مصر، كدولة (بخلاف ما هو عليه الحال في العراق الذي خضع لعملية تغيير جوهرية في بنيته السياسية والإدارية)، تعرضت لاحتلال بريطاني مباشر سنة 1882؛ إلا أنها احتفظت بكيانها السياسي، وحصلت على حكم دستوري ـ نيابي سنة 1920، ثم على استقلال شكلي مقيد سنة 1922، ثم على معاهدة رسمية سنة 1936. ولكن خضوع مصر لاشتراطات الانتداب؛ يُدرجها في نظام التأهيل أو الإنشاء الامبريالي، الذي سيترتب عليه، فيما بعد، إلحاقُ الدول المُستعمَرة بالدولة المُستعمِرة. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، مصدر سابق، ص61.

(3) محسن محمد، سعد زغلول مولد ثورة، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1988، ص264.

(4) **حلمي محروس إسماعيل، تاريخ أفريقيا الحديث والمُعاصر، مؤسسة شباب الجامعة، 2004، ص35**

(5) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة، مج6، مصدر سابق، ص211.

القاهرة ومدن مصر في 9 آذار 1919، التي أدت إلى أن تكون مظاهراتهم ثورة شعبية[1]. كان مطلب الثورة الأساس استقلال مصر والوقوف ضد سياسة الانتداب.

ومن قبيل الاستجابة لهذا الضغط الشعبي غير المتوقع، اضطرت انجلترا، إزاء المقاومة الشعبية التي ظهرت جلياً أثناء وجود لجنة ملنر، إلى إصدار تصريح يتضمن إسقاط الحماية البريطانية عن مصر، والاعتراف بمصر دولة مستقلة، مع تحفظات أربعة تبيح لبريطانيا التدخل في شؤون مصر الداخلية والخارجية والإبقاء على وجودها في السودان، وأن يكون لمُمَثِل بريطانيا في مصر مركزٌ استثنائيٌ، وله حق التقدم على سواه من مُمَثِلي البلدان الأخرى، وألا تدخل مصر في أي اتفاق سياسي مع دولة أجنبية دون أخذ رأي انجلترا. مع ذلك فإن مصر طبقاً للتفكير السياسي البريطاني ما تزال تحت السيطرة البريطانية.

أما في العراق فقد كانت ثورة حزيران 1920، ثورة لإلغاء سياسة الانتداب والحصول على الاستقلال أيضاً[2]. كانت الصلاحيات المحلية الممنوحة للمجلس التشريعي العراقي المنتخب اسمية، ولم يكن العراقيون يملكون إدارة شؤونهم المحلية، كان لدى العراقيين مجلس حكومي مُشَكَّل بإرادة بريطانية، وهو بمثابة السُلطة التنفيذية العُليا في الدولة، التي تُدير شؤون الحُكم بصورة مباشرة. لقد أراد أ. ت. ويلسن المندوب المدني بالوكالة في العراق أن تكون السياسة المُتَّبعة في الهند معمولاً بها في العراق أيضاً، لأجل تسيير البلاد وبسط الاستقرار. أي التعامل مع بلاد ما بين النهرين Mesopotamia: «كمستعمَرة للهند والهنود، وأن تتولى

---

(1) مذكرات فخري عبد النور، ثورة 1919 (دور سعد زغلول والوفد في الحركة الوطنية)، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص ص54 ـ 56.

(2) في 30 حزيران 1920، قامت الثورة، وكان يوجهها في المقام الأول رؤساء القبائل، وضباط قوميون سبق لهم أن تضرروا من نتائج الثورة العربية، وعُلماء دينيون انضموا إلى الثورة علناً، فاتخذت الثورة طابعاً عشائريا ودينياً في المناطق الشيعية، فمُنحت الثورة طابعاً قُدسياً، وامتدت، من ثم إلى أنحاء البلاد في حوضي الفرات الأدنى والأوسط، لتعم البلاد جميعها. وقيل أن العراقيين تناسوا خلافاتهم المذهبية، وضغائنهم بشأن السلطة في هذا الحدث، وظهروا كجماعة مُتماسكة. إذ لم تكن مفاهيم الوطنية والاستقلال وأمثالها مألوفة لدى العراقيين قبل الثورة، فأصبحت متداولة بينهم في أثناءها، يلهجون بها ويهتفون لها. وكانت البداية للوعي الوطني الذي اخذ ينمو بعد ذلك بمرور الأيام. جورج انطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص340.

حكومة الهند الكولنيالية إدارتها، وزراعة سهولها الواسعة بالتدريج، وتوطين أجناس البنجاب المحاربة فيها»[1]. وفي ذلك أراد ويلسون أن يقارب بين سياسة بريطانيا المُتَّبعة في الهند، وتلك التي راح يمارسها في العراق، دون الأخذ بالحسبان طبيعة المساق الثقافي والبيئي والانثروبولوجي في العراق وتمايزه عما موجود في الهند.

أراد البريطانيون أن يُنشئوا هذا البلد من منظورهم الاستعماري، لكنهم لم يبينوا طبيعة هذا الإنشاء بوضوح، وغلبَ على سلوكهم الطابع القهري والاخضاعي في أول الأمر، إذ لم يجعلوا التمدين أولوية لهم في ترقية حال المستعمرات. وعلى ذلك اضطرت النُخبة السياسية العراقية بسبب سياسة التدخل البريطاني المباشرة إلى التعجيل في وضع حد لهذه السياسة، والمطالبة بحق الحُكم الذاتي[2]، عبر تشكيل مجلس نيابي يُمثِّل العراقيين ليُقرر شكل الحكومة المحلية في العراق التي وعد بها التصريح البريطاني ـ الفرنسي في 7 تشرين الثاني 1918 بتأسيس حكومات وإدارات محلية للشعوب المُحرَّرة في كل من سوريا وبلاد ما بين النهرين[3].

اضطر البريطانيون بأثر الثورة العراقية إلى تغيير سياستهم الرامية إلى جعل العراق ضمن إدارتهم الاستعمارية في الهند عبر إنشاء حكومة عراقية مؤقتة من عناصر تُقدِّر المصالح البريطانية وتحظى في الوقت نفسه بثقة أهل العراق[4]. وشيئاً فشيئاً قررت الحكومة البريطانية تغيير سياستها وخططها العسكرية، وصرَّحت أنها كانت دائماً وما تزال ساعية لإنشاء حكومة عربية في العراق، وتنظيم العلاقات بينهما عن طريق معاهدة تحالف. ولجعل ذلك واقعياً جرى تمرير فاعلية الانتداب عبر إبرام معاهدة ثنائية بين الطرفين[5].

---

(1) وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية الفكرية والاجتماعية للحركة الوطنية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985، ص399.

(2) عبد الوهاب حميد رشيد، العراق المُعاصر، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2002، ص74.

(3) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 2008، ص42.

(4) صير إلى تشكيل حكومة برئاسة عبد الرحمن النقيب، والتي عملت بدورها على تشكيل مجلس نيابي منتخب لسن الدستور. تشارلز تريب، صفحات من تاريخ العراق، ترجمة: زينة جابر، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2006، ص84.

(5) جورج انطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص481.

2 ـ ترسيم حدود واختراع دول

كان صانع القرار البريطاني مُقتنعاً بأنه رغم تحويل السُلطة بيد الإدارة العراقية، ورغم وجود مسافة نسبية لعمل المستشارين البريطانيين الذين انتقلوا من ممارسة السيطرة التنفيذية إلى مساعدة الموظفين الحكوميين العراقيين: المتصرفين والقائمقاميين؛ لم يلغِ ذلك كله التحسس من صيغة الانتداب، ومن ثم لا بد من فرضية جديدة يتم من خلالها تمرير سياسة الانتداب. وعلى هذا الأساس تحديداً سلَّمت الحكومة البريطانية مقاليد الحُكم في العراق إلى إدارة عربية[1]، ونودي بفيصل ملكاً على العراق. إلا إن من ضمن اشتراطات النُخبة السياسية العراقية أن يكون اختيار المَلِك مرتبطاً باستقلال العراق عن أي سُلطة أجنبية، وأن يكون أول عمل يقوم به المَلِك هو انتخاب وعقد المجلس التأسيسي العراقي[2].

ورغم ما عُرف عن المَلِك فيصل تأييده لمطالب النُخبة السياسية العراقية بالاستقلال، وخشيته من أن تكون المعاهدة وجهاً آخَر لاستمرار الانتداب، فأنه اقترح لأجل بلوغ الاستقرار، أن تكون العلاقة بين العراق وبريطانيا مبنية على معاهدة[3]. وبالفعل جعلت المعاهدة المَلِكَ ومؤيديه يستمرون في السير على حبل مشدود بين حلفائهم البريطانيين من جهة، والقوى المناوئة لبريطانيا بين صفوف العراقيين من الجهة الأخرى[4].

ولكي يحتوي بيرسي كوكس (المندوب السامي البريطاني) الرأي العام العراقي لصالح الموقف المعتدل، حسب تعبيره، فأنه اقترح موافقة الحكومة البريطانية

---

(1) في يوم 30 تشرين الأول 1920، أصدر كوكس المرسوم القائل بأن جميع الضباط والأقسام التي تُكوِّن الإدارة المدنية البريطانية سيكونون الآن مباشرة تحت أوامر مجلس الدولة. وقد تمتع المجلس بسلطة تنفيذية حقيقية، وإن كانت متوسطة، وقرر في واحد من قراراته الأولى إعادة تقسيم البلاد الإدارية على طول الخطوط العُثمانية، وكانت هذه الإشارة الأوضح للرأي العام بأن حكومة عراقية هي واقع الآن. توبي دوج، اختراع العراق، مصدر سابق، ص ص47 ـ 48.

(2) محمد مظفر الأدهمي، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني (1920 ـ 1932)، مكتبة الذاكرة، بغداد، 2009، ص66.

(3) جرجيس فتح اللّه، نظرات في القومية العربية، مج1، مصدر سابق، ص310.

(4) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، مصدر سابق، ص239.

على إصدار إعلان رسمي إلى أهالي العراق تُنشَر معه المعاهدة التي توضِّح فيه الصعوبات الدولية التي تواجهها سياستها بشأن الانتداب، وإنها ترغب في البقاء لأجل المساعدة، وأن انتخابات المجلس التشريعي ستجري قريباً، دون أن يتدخل فيها أي موظف بريطاني[1].

ولأجل حل التداخل بين الإدارتين الاستعمارية والمحلية، والحّد من وطأة الاحتقان الشعبي العشائري والقومي والديني، والتمهيد لسياسة الإنشاء التي دخلت حيز التنفيذ؛ ارتأى البريطانيون أن يُدخلوا سياسات إدارية أقل تكلفة في مستعمَراتهم، وأُنشئَت لهذا الغرض دائرة فرعية لدائرة المستعمَرات، ونُظِّم مؤتمر لذلك في القاهرة في آذار 1921، كان قد طرح ونستون تشرشل فيه الخطوط العامة الجديدة لجدوى خفض النفقات[2]. ويعني ذلك في ما يعنيه؛ تَخلّي حكومة بريطانيا عن الضباط الذين جُلِبوا إلى الخدمة وحُفِّزوا على البقاء في العراق[3].

يشير مثل هذا الإجراء إلى رغبة بريطانيا في إنشاء دولة عراقية مستقلة استقلالاً رسمياً، ومرتبطة ببريطانيا سياسياً، وهو وضع تم إقراره بموجب معاهدة سنة 1922[4]. على أن يتبع ذلك تقليص حجم القوات الإدارية والعسكرية البريطانية المتواجدة في العراق، ويجري تسليم تدريجي لمقاليد الإدارة، وترتيب شكل جديد للدولة العراقية الحديثة. كانت السنوات السبع المُتبقية من الانتداب سنوات تعاون مع بريطانيا على النقيض من المواجهات الحادة في السنوات الأولى.

كانت صورة الإنشاء في ظل الانتداب، عرضة لعوائق وتعارضات كثيرة ترافقت

---

(1) محمد مظفر الأدهمي، المصدر السابق نفسه، ص76.

(2) قال تشرشل: «كل ما يحصل في الشرق الأوسط، ثانوي بالنسبة إلى تخفيض النفقات». وقد فعل ذلك وما أن حل شهر أيلول 1922، حتى أصبح بوسع الحكومة البريطانية إعلان خفض النفقات إلى الربع. أي إنزالها من 45 مليون باون سنوياً إلى 11 مليون فقط. جرجيس فتح الله، نظرات في القومية العربية، مج1، مصدر سابق، ص305.

(3) يُنظَر: وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية الفكرية والاجتماعية للحركة الوطنية العربية الاستقلالية في العراق، مصدر سابق، ص213.

(4) عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، مصدر سابق، ص44.

مع توقيع المعاهدة وسَن الدستور وتأسيس الجيش، وتشريع قانون الانتخابات وتشكيل الوزارات، ومحاولة موائمة النسيج الاجتماعي المُتعدِد غير المتآلف ونظرة التشكك في نوايا الآخَر البريطاني وسواها. ووافقت بريطانيا، لتبديد ذلك الشك على أن توصي في أيلول 1929 بقبول العراق عضواً في عصبة الأمم سنة 1932، ونتيجة لذلك رأى المَلِك فيصل والسياسيون العراقيون في معاهدة التحالف 1930 حجر الزاوية في العلاقة العراقية البريطانية التي تصب في مصلحة العراق[1]. لقد تمكن فيصل من التوصل إلى تسوية نهائية بين بريطانيا والعراق، وإلى إنشاء معاهدة عراقية بريطانية مُدتها خمس وعشرون سنة، تؤكد بريطانيا فيها عزمها على ترشيح العراق إلى عضوية عصبة الأمم في سنة 1932، ثم إعلان استقلال العراق، وانتهاء الالتزامات التي كانت على بريطانيا بحُكم الانتداب الذي كان لها، وذلك يوم دخول العراق عصبة الأمم[2].

وبموجب معاهدة 26 أغسطس 1936 بين مصر وبريطانيا، وافقت بريطانيا أيضاً على انضمام مصر لعصبة الأمم، وسحب جميع الموظفين البريطانيين من الجيش المصري وإلغاء إدارة الأمن العام الأوروبية، ونصت على تبادل السفراء مع بريطانيا، أي إلغاء منصب المندوب السامي. مثلما نصت على إلغاء الامتيازات الأجنبية بعد فترة انتقال على أن تباشر المحاكم المختلطة مهام المحاكم القنصلية أثنائها، ثم يتم إلغائها بعد انتهاء هذه المدة: ونصت على إمكان إعادة النظر في نصوص المعاهدة برضا الطرفين بعد 10 سنوات، وإذا طلب أحد الطرفين ذلك بعد 20 عاما[3].

وعلى غرار ما جرى في العراق ومصر فقد عقد عبد اللّه بن الحسين أمير إمارة شرق الأردن في أواخر سنة 1926 معاهدة مع انجلترا احتفظت فيها بريطانيا بالشؤون الخارجية والرقابة الاقتصادية والقضائية، وبقوات عسكرية للدفاع عن

(1) أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي المُعاصر، المطبعة الجديدة، دمشق، 1986، ص485.

(2) إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ العالم العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص ص211 ـ 212.

(3) يُنظَر: محمد شفيق غربال، تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952، ص ص 281 ـ 283.

إمارته، وكان من نتائج المعاهدة؛ الدستور الأردني في سنة 1928، ونتيجة لعدم رضا القوى الشعبية الأردنية الناشئة بما كان يتضمنه الدستور من تقييد لصلاحيات الأمير، لجأت بريطانيا في سنة 1934 إلى إبرام اتفاق آخَر مُكمِّل للمعاهدة السابقة، يجعل للأمير مُمَثِلين قنصليين لإمارته لدى الدول العربية، وفي هذا الإطار تم تأسيس الفيلق العربي وفرقة الحدود الأردنية، وكلاهما أسَّس لنواة الجيش الأردني الحالي. وفي سنتي 1942 ـ 1943 جرى أيضاً تبادل المذكرات بين بريطانيا والأردن حول منح الأخير استقلاله في سنة 1946، وبموجب معاهدة اعترفت بريطانيا رسمياً بإمارة شرق الأردن دولة مستقلة[1].

لم تكن إمارة شرق الأردن، وهي دولة ممر أرضي حينها، تملك تاريخاً مميزاً قبل تاريخ تأسيس الدولة فيها، ولا حتى عائلة مالكة محلية. تميزت الأردن ـ على حد تعبير الأيوبي ـ بامتلاكها حدوداً معملية مصطنعة جداً، ومصادر طبيعية فقيرة للغاية، وشعوراً متدنياً بالولاء المدني، إذا ما قورنت ببلدان الشرق الأوسط، وكانت كثبانها الصحراوية غير ملائمة للزراعة، ولم يُكتَشف فيها من المعادن شيء، ومدينتها الساحلية العقبةُ غير متطورة كميناء وعائديتها محل نزاع مع السعودية المجاورة، وكان لا بد لجميع المستوردات أن تأتي عن طريق مينائي حيفا أو تل أبيب الفلسطينيَين أو عن طريق بيروت ودمشق منذ [2]1948.

لذلك لم تكن بريطانيا صانعة دولة ومَلك وحامية لهما فحسب، بل كانت إلى حد كبير ممولة لهما وقائدة للقوات المسلحة[3]. اختار البريطانيون أقصر الطرق للتعجيل في تقرير أشكال النظم السياسية التي ستنشأ في العراق وشرق الأردن، وكان اقصرها هو اختيار الأنظمة الجاهزة القائمة على غرار ما موجود في بريطانيا[4]. من خلال إيجاد الدستور والمؤسسات الدستورية المعمولة على وفق

(1) المصدر نفسه، ص ص188 ـ 191

(2) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، مصدر سابق، ص244. كذلك: بهجت قرني، وافدة متغربة، ولكنها باقية (تناقضات الدولة العربية القطرية)، عن: مجموعة مُؤلِّفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مصدر سابق، ص52.

(3) نزيه الأيوبي، المصدر السابق نفسه، ص244.

(4) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث، مصدر سابق، ص188.

الصيغ التمثيلية البرلمانية[1]. إذ لم يكن في وسع البريطانيين أن يقاربوا شكلًا خاصاً لنظام الحُكم يناسب البيئة الاجتماعية العراقية أو الأردنية، ويتشكَّل من لحمتها وخصائصها الثقافية.

3 ـ نماذج دول مستعارة

انطلق البريطانيون لإنشاء النظام الجديد من فهمهم الذاتي لنشوء المجتمع البريطاني، معترفين بجدوى تطبيق الأنموذج السياسي الغربي في بلاد الشرق. يكتب علي الشرقي معترضاً على هذه الوصفة؛ بأن الانجليز «كانوا صاغة ملوك وصُنّاع دول، لكنهم لم يفرغوا الهيكل بإتقان في العراق، فلم ينشأ الوليد نشأة كاملة، وبقي المهد مهزوزاً تارة باليمين وتارة بالشمال»[2]. ولعل السبب في عدم إفراغ الهيكل بإتقان هو؛ أن الطابع الأجنبي لجهاز السُلطة والإدارة في الدولة العربية يحول دون تغلغل الدولة في جسم المجتمع[3].

إلى جوار ذلك، لم يكن في الدولة العربية المتأسسة حديثاً، مفهوم للطبقة، يُطالب بحضورها، ويسهم في نشأتها على غرار ما حصل تاريخياً في أوروبا، ما جعل الدولة العربية المستحدثة مبتعدة في وظائفيتها عن القوى الاقتصادية ـ الاجتماعية المحلية[4]. وظهرت آراء عربية ترى أن النظم القائمة في العراق وبلاد الشام نظم اصطناعية جرى تشكيلها برؤية سياسية خارجية لا تمثل رؤية أهل البلاد، وإنها انوجدت لتلاءم مصالح بريطانيا وأغراضها الاستعمارية[5]. فالغرب

---

(1) عامر حسن فياض، سرديات العقل وشقاء التحول الديمقراطي في العراق المُعاصر، مطابع جريدة الصباح، بغداد، 2007، ص89.

(2) موسى الكرباسي، موسوعة الشيخ علي الشرقي النثرية، الأحلام، القسم4، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1991، ص523.

(3) عبد اللّه العروي، مفهوم الدولة، مصدر سابق، ص139.

(4) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث، ص189.

(5) ولعل أشد الكيانات الاصطناعية وضوحاً هو كيان شرق الأردن، الذي كان دولة ممر ارضي، ولا تملك تاريخاً مميزا، أو نقطة بؤرية، ولا حتى عائلة مالكة محلية، كما لا تدخر أرضها شيئاً من الموارد الأساسية. وإن بريطانيا لم تكن صانعة مَلِكِها وحاميته فقط، بل إلى حد كبير ممولتها، وقائدة قواتها المسلحة. نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، مصدر سابق، ص244. كذلك: بهجت قرني، وافدة متغربة، ولكنها

ـ كما أسلفنا ـ عندما يدرس الآخَر إنما يُعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخَر لمنهجيات المعرفة والتجربة الغربيتين، ونماذج حكمه الممكنة. ومن ثم فإن هذه المنهجيات لا تناسب البيئة العربية، وإن الجدير بمناسبتها ـ من منظور هذه الآراء ـ هو؛ نظام قومي عربي يُشكِّلُ فيه العراق أو الأردن وسواهما جزءاً من الدولة العربية المُوحَدة[1].

ولكن رغم ذلك أسهم الأنموذج البريطاني ذاته في تأسيس المركزية الإدارية، وساعد في إنشاء قومية الدولة، فالسُلطة المركزية وجهت أنظار الناس نحو المركز مما ساعد في ربط هويتهم السياسية والقومية بالدولة[2]. ومع ذلك فقد كانت الدولة التي تَشكَّلت بفعل البريطانيين تفتقر إلى شبكة العلاقات العضوية الثقافية والسياسية والاقتصادية المُؤسِسة لنسيج بيئتها الاجتماعية المحلية، وتفتقر أيضاً إلى الفاعلية التطورية المتنامية من الداخل[3]. إن نظام الدولة العربية المُعاصرة التي تسميها الأدبيات القومية الدولة القطرية هو جزء من تلك العملية الإنشائية الدولية أو من توسع في المجتمع الدولي أو من تصدع عالمي أفضى إلى إنشاء الكيانات العربية الحديثة في بدايات القرن العشرين[4]. لتصبح هذه الكيانات دولًا فيما بعد؛ مثل العراق والأردن وبلاد الخليج ومصر[5].

باقية: تناقضات الدولة العربية القطرية، عن: مجموعة مُؤلِّفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة)، ج1، مصدر سابق، ص52.

(1) أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص ص483 ـ 484.

(2) إيليا حريق، نشوء نظام الدولة في الوطن العربي، مصدر سابق، ص43.

(3) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي، مصدر سابق، ص54.

(4) بهجت قرني، وافدة متغربة، ولكنها باقية (تناقضات الدولة العربية القطرية)، عن: مجموعة مُؤلِّفين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مصدر سابق، ص56.

(5) قد ينطبق نموذج الإنشاء بدرجة كبيرة على كل من العراق وبلاد الشام، أكثر مما ينطبق على مصر. كان العراق مقسماً إلى ولايات ثلاث، ولم يكن للأردن ـ مثلاً ـ ملامح دولة بمعناها الحديث. في حين كانت مصر تتمتع بمؤسسات اقتصادية وسياسية تعبر عن مسمى مصر بنحو مبكر، واستمر ذلك حتى في أعقاب انهيار الدولة العثمانية، مما يبعدها للوهلة الأولى عن فكرة مقاربتها مع حالتي العراق وبلاد الشام، ولكن الذي يجعل النماذج الثلاثة تنتظم في مشروع الإنشاء الغربي؛ إدخالها في معاهدات للحماية، وإدراجها في ضمن مقررات الانتداب الدولية الصادرة عن عصبة الأمم، وحاجاتها المتشابهة جميعاً إلى الاستقلال. ومن ثم فقد ظهرت النماذج الثلاثة للدول العربية المذكورة منشئَة على غرار النموذج الغربي بامتياز. (الباحث).

إن الذي يُميز التجربة السياسية الحديثة، في بناء الدولة العربية، هو إنها تجربة في الإنشاء من الخارج، ولم تكن تجربة على الطريقة الاستعمارية في الهند، إنما تجربة في التمكين المؤسسي، لها سماتها التي تُشبه سمات دول المستعمرات؛ ملامحها المميزة في التداول السلمي على السُلطة، وإنشاء المجالس النيابية، واعتماد التعددية الحزبية، كما في مساءل الحدود السيادية التي تميز دولة عن أخرى، وفي ضمها لعضوية عصبة الأمم، ومن ثم للأمم المتحدة. وبقي الأمر على هذا النحو إلى حين إتمام استقلال هذه الدول في السبعينات من القرن العشرين (الإمارات العربية 1971). فإذا تَصوَّرنا أن تحلل الدولة العُثمانية، أدى إلى توزع الولايات العُثمانية العربية إلى أجزاء متناثرة، فإن الأمر انتهى بتلك الولايات إلى أن تصبح بتأثير بريطانيا دولاً ناجزة بالمعنى الحديث، مع إدراك الوضع الخاص لفلسطين التي مثَّلت استثناءً في مسألة الانتداب والإنشاء التي سنأتي على ذكرها لاحقاً في مبحث الاستيطان.

لقد اختار البريطانيون بعد الحرب العالمية الأولى أقصر الطرق لصياغة النظم السياسية العربية التي تكفَّلوا بإنشائها، وكان أقصرها؛ هو اعتماد أنموذج النظام الانجليزي. لم تكن بريطانيا، التي لاقت صعوبات في التعامل مع العرب، قادرة على أن تتعامل مع أنموذج حكم من لحمة وخصائص البلاد العربية ذاتها، فأحلت نظاماً كولنيالياً لإحكام سيطرتها على المجتمع المحلي، وللحيلولة دون حدوث أزمات غير متوقعة. وكما يبدو، فإن البنية الاجتماعية للكيانات العربية المُتشكِّلة حينها؛ عاشت اغتراباً بنيوياً، ولم تتكيف مع القالب السياسي الوافد بصورة مكتملة. وعُدَّ النظام القائم نظاماً مصطنعاً، جرى تكييفه ليلائم ظرفية ثقافية، بعدّه نتاجَ زمنية خاصَّة، تكفلت الظروف الموضوعية الاجتماعية الغربية في نهوضه، وبعده نتاج التطورية الاجتماعية المُنشئِة له في بريطانيا تحديداً. لذا بدت الرغبة في إنشائه؛ موسومة بالتجريب من البريطانيين، فأبقوا على جدلية العلاقة بين الشكل والمضمون جدلية ميكانيكية لم تعكس صورة البنى السياسية والاقتصادية المحلية في الواقع. وإن الذي كان يُحتم الحاجة الموضوعية لتكييف الأنموذج الوافد واستنباته، هو؛ افتقار الكيانات العربية المُتحللة من العثمانيين آنئذ إلى عنوان

هووي جامع لها. ومع ذلك فإن هذا النظام ساعد في إنشاء قومية الدولة العربية المُستحدثة حين عمد إلى تكوين هيكل إداري مركزي يربط الجماعات السياسية والقومية الهووية المُختلِفة بالدولة.

ثالثاً: التمثل العربي للاستيطان

لعل من بين الصور الاستعمارية التي ترافقت تباعاً أثناء الموجات الاستعمارية المتنوعة على المنطقة العربية هي تلك التي تمثَّلت بصورة الاحتلال الصهيوني الاستيطاني لفلسطين، وقد جرى التمهيد لهذا النوع من الاحتلالات عبر سلسلة متتابعة من الهجرات اليهودية التي أسفر توطنها عن إعلان دولة إسرائيل 1947. وإن ما يميز الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين عن غيره من صور الاحتلال الأجنبي للبلاد العربية؛ هو أنه من طبيعة استيطانية. وتسعى الدراسة في هذا المجال لتبيان الصورة الإسرائيلية الاستيطانية، وكيفية تمثّل العقل العربي لها.

1 ـ مُصالحة مع الهجرات الأولى

لم يكن الاستيطان الإسرائيلي في أرض فلسطين هيّناً على الفلسطينيين في قضية صراعهم الوجودي على الأرض، كما لم يتسن للفلسطينيين أو للعرب فيما بعد، وضع إستراتيجيات مسبّقة للمجابهة، بذلك مَثَّل الآخَر في مساره الاستيطاني التطوري عُقدةً استعصى على التاريخ العربي الحديث حلها، ما جعل المواقف العربية تتباين حيال واقع الهجرة المتزايدة. يقول عزمي بُشارة: «لا يفتأ الوجود الإسرائيلي يزوِّد الساحة العربية بذرائع للايدولوجيا العدمية والرفضية من جهة، وللاستسلام وما يرافقه من مظاهر سياسية وثقافية واقتصادية وأخلاقية من جهة أخرى»[1].

في هذه الغضون لم يكن بمقدور العالم العربي أن يتصور ما جرى معه، وما سيؤول إليه مشروع التوطين الصهيوني الذي استُقبِّل بقليل من المبالاة في أول الأمر[2]. ربما إن بعضاً من المفكرين العرب أمثال روحي الخالدي وخليل

(1) عزمي بشارة، أن تكون عربياً في أيامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص136.
(2) فضيل أبو النصر، بين الغربنة والأسلمة، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص44.

السكاكيني ومحمد عزة دروزه ونجيب نصار قد تنبهوا عندما حددوا مواقفهم كمجموعة مثقفين من تحولات الواقع الديموجرافي في فلسطين وسياسات الهجرة في بادئ الأمر[1]. وفي ما عدا ذلك لم يُبد الفلسطينيون العرب أية مقاومة باتجاه الآخَر الذي كان يحضر لفلسطين حينها لأغراض دينية دون بالغ صعوبة، أو حتى للاستيطان لأهداف دينية، بل كان ذلك الآخَر يلقى ترحيباً[2]. وقد أُخبِر الشريف حسين (شريف مكة) في ضمن مُراسلاته مع السير هنري مكماهون «بأن وعد بلفور سيكون مُتسِقاً مع الحريات السياسية والاقتصادية للسكان العرب.. وعلى هذا الأساس: رحب حسين؛ بهجرة اليهود المضطهدين إلى فلسطين، كدليل على حسن نية العرب اتجاههم»[3].

لم تزد الهجرات إلى فلسطين سنة 1914 عن 35000 يهودي وفي إحصائيات أخرى عن 55000 من بين 12000000 يُعبِّرون في صلواتهم عن رغبتهم في العودة إلى أورشليم، فقد ظل حلم العودة له فاعلية دينية فردية، ولم يفلح في نقل اليهود والمسألة اليهودية إلى الشرق[4].

لذلك وُثّقت وقائع نكبة فلسطين 1948 على أنها زمن الشعور العربي بالعداء لليهود الإسرائيليين[5]، كتجسيد للتشظي والتنافر وإعاقة مشروع وحدة المشرق العربي، ووحدة المشرق والمغرب العربيين. مع ذلك لم يتأسس الشعور العربي

---

(1) فيصل دراج، المثقف الفلسطيني وقراءة الصهيونية، مجلة الكرمل، رام اللّه، عدد 67 ربيع 2001، ص108.

(2) هذا إذا ما عاينا علاقة اليهودي بوصفة آخر بالنسبة لأوروبا، فأنه آخر مُغاير، آخر غير الآخرين، قريباً وبعيداً في الوقت نفسه. لمزيد من التفاصيل في هذا الموضوع، يُنظَر: سعد البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007، ص244.

(3) سعد محيو، مأزق الحداثة العربية، مصدر سابق، ص102.

(4) عبد الوهاب المسيري، الحركة الصهيونية (الخلفية التاريخية)، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد: (1) نيسان ـ أيار ـ حزيران 1983، ص19.

(5) يتذكر الفلسطينيون سنة 1948 بوصفها سنة النكبة، إذ رُحِّل 750000 شخص من الفلسطينيين كانوا يعيشون في أرضهم؛ ويمثلون ثلثي السكان، ووضعت اليد على أملاكهم، ودُمِّرت آلاف البيوت، وأُزيل مجتمع كامل. أما سنة 1998 فقد كانت بالنسبة للإسرائيليين والكثيرين من اليهود في أرجاء العالم هي الذكرى الخمسين لاستقلال إسرائيل وتأسيسها، القصة المعجزة للعودة التي تلت الهولوكوست، والديمقراطية، وجعل الصحراء مزهرة، وغيرها. إذ ثمة بناء خصائص متباينة تماما عن حادثة مستعادة. ادوارد سعيد، التلفيق (الذاكرة والمكان)، مجلة الكرمل، رام اللّه، عدد 70 ـ 71، شتاء ـ ربيع 2002، ص99.

بالعداء على جذور تاريخية، حيث لم يكن وجود اليهود، يُشكِّل عقدة تاريخية في شبكة العلاقات البينية الاجتماعية والاقتصادية والدينية العربية من قبل، إنما كان يصح عده ظاهرة عرضية نسبياً، أحدثها النزاع السياسي المتواصل، الذي لا يُفهَم إلا في إطار الصراع الذي جرى على أرض فلسطين، بين الحركة الصهيونية والقوى المحلية العربية[1]. وإن أية محاولة لرد هذا الشعور إلى دعاوى دينية قديمة في ضوء العلاقة بين الإسلام والمسيحية، أو بدعوى «معاداة السامية» في المجتمعات العربية على النحو الذي جرى في أوروبا، فهي محاولة مجافية للواقع وطبيعة الأشياء[2].

لم يكن الشعور العربي المتنامي بالعداء دينياً أو يستند إلى نص ديني يُحمِّل اليهودَ ويُدينهم، مثلما لم يكن يستند إلى قاعدة من التمييز العرقي، أو الشعور العرقي بالاستعلاء وما شابه ذلك بقدر ما كان يعكس إحساساً بالصدمة والمرارة لما حدث في فلسطين[3]. وربما على العكس مما يشعر به اليهودي تجاه الآخَر؛ بحسبان أن؛ «العداء العنصري والكراهية بين اليهود وغيرهم سمة ملازمة للمجتمع الإنساني»[4]. لكن يلاحظ كيف أن بن جوريون حاول أن يجعل الصراع بين الفلسطينيين العرب واليهود جزءاً من لعبة الصراع العالمي والمواجهة بين الشرق والغرب، ويجعله مُقدِمةً أيضاً لحماية المصالح الغربية في هذه المنطقة[5]. بهذا

(1) لقد زعمت بريطانيا أن اليهود لا يريدون سوى الإقامة في فلسطين، ومشاركة سكانها العرب الحقوق نفسها، الحقوق، وبذلك رحب الشريف حسين باليهود ووصفهم بـ«أبناء العمومة» في أي جزء من الدولة العربية، وقبلَ الأمير فيصل بن الحسين بتصريح بلفور. ففي كانون الثاني 1919 وقع مع حاييم وايزمان اتفاقا ملتزما باتخاذ كافة الإجراءات لتشجيع وتنشيط هجرة اليهود إلى فلسطين على نطاق واسع واستيطانهم الأراضي وزراعتها. جورج انطونيوس، يقظة العرب، مصدر سابق، ص396.

(2) يُنظَر: سعد محيو، مأزق الحداثة العربية، مصدر سابق، ص137.

(3) مأمون كيوان، مصدر سابق، ص308.

(4) غازي حسين، العنصرية والإبادة الجماعية (في الفكر والممارسة الصهيونية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص57.

(5) لا بد من الأخذ بالحسبان أن الدوافع التي وقفت وراء تنضيج المسألة اليهودية، وإعطائها طابعاً صهيونياً عملانياً لم تكن دوافع يهودية خالصة، إنما انطوت على سياسات استعمارية بريطانية أيضاً، تدخلت باتجاه ضمان مساحات الهيمنة من منظور اقتصادي رأسمالي قبل أي شيء. وليس مستغرباً أن يأتي موضوع إقامة دولة قومية لليهود تالياً على قضايا أخرى ذات أولوية في استعمار فلسطين، في الأقل؛ من جهة الفرنسيين، أو الانجليز، بالمعنى الحديث للعبارة، فلم يكن معمار اليهود الاجتماعي والطبقي الحديث قد تبلور بعد

المعنى فالعداء العربي ليس موجهاً إلى اليهود بل هو عداء لكل ما هو غربي[1].

لذلك قاوم العربُ الصهاينةَ بكل ما لديهم من وسائل عبر انتفاضات وثورات متكررة. وبدأت المقاومة الفلسطينية بمستوى بسيط، حيث كانت: «مقاومة الفلاح للأجانب الذين رآهم يشترون أرض بلده.. ولأنها لم تكن مقاومة سياسية في البداية، فأنه يعطيها أهمية أكبر، لأن ذلك يدل على إدراك المزارع الفلسطيني غريزياً بخطر الاستعمار الصهيوني..»[2]. ومن خلال الوعي بذلك الخطر، أخذ موقف الحركة الوطنية الفلسطينية من التوطين الإسرائيلي يتغير تبعاً لتطور الوقائع التي استمر الفلسطينيون يواجهونها على الأرض.

كان نشاط الحركة الوطنية في فلسطين في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات نشاطاً سياسياً في البدء، واقتصر على الحد من ظاهرة الهجرة، والتصدي لمحاولات بيع الأراضي لليهود، وشجب قيام دولة صهيونية في فلسطين تملك تمثيلاً متبادلاً بينها والدول العربية آنذاك. ورغم ذلك أُضعِفت مقاومة الحركة الفلسطينية في ظل الاستعمار البريطاني لمصلحة التمكين الانجليزي للمد الصهيوني الصاعد. وأخذ المد الثوري الفلسطيني في مقابل ذلك يتصاعد طوال تلك المدة، وبلغ تأوّجه في أربعة أحداث هي: حادث البراق 1929 وانتفاضة 1933 وانتفاضة القسّام 1935 ثم الثورة الفلسطينية 1936 ـ 1939 [3].

كانت تلك الانتفاضات والثورات تجري على صعيد محلي هو الأرض الفلسطينية ومن خلال التنظيمات الوطنية الفلسطينية. إن الذي كان سائداً حينها تشكُّل الوعي العربي ضمن حدود قطرية في كل بلد، حسب التوظيفات الخطابية/الإيديولوجية والمادية من بلد إلى آخَر. لقد مثَّل ما جرى في فلسطين سنة 1948، ومن ثم

بصورة تسمح بانطلاق المشاريع الاستعمارية والاستيطانية والدعوات القومية من أوساط اليهود. صادق جلال العظم، الصهيونية والصراع الطبقي، دار العودة، بيروت، 1975، ص50.

(1) حازم الببلاوي، مصدر سابق، ص29.

(2) رشاد عبد اللّه الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (102) حزيران 1986، ص157.

(3) يُنظَر: عبد المالك خلف التميمي، الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد(71) تشرين الثاني/1983، ص130.

قيام إسرائيل؛ بداية تحوّل عميق في الوعي العربي[1]. فبعد أن كان الوعي محلياً في معظم البلاد العربية، أخذ سمة قومية ليتحول إلى وعي بوحدة الأُمّة العربية، ووحدة مصيرها. كان الوعي القومي قبل 1948 محصوراً، أو يكاد أن يكون محصوراً في القِسم الآسيوي من البلاد العربية، ولم يكن نشطاً إلا في بعضها. وأخذ ينتشر بعدها ويتعمم في القِسم الأفريقي من البلاد العربية، انطلاقاً من مصر التي ستتحول بسبب هزيمة 1948، إلى مركز للقومية العربية.

2 ـ الوعي العربي بالاستيطان

كان ما يُطلَق عليه «النكبة» المحرك، بل المبلور للعنصر الثالث المؤسِس للشعور القومي العربي الحديث، وهو عنصر التهديد الخارجي، ومن ثم وحدة المصير، الذي يشكِّل مع وحدة اللغة ووحدة التاريخ، العناصر الأساسية المؤسِسة للقومية العربية وقتها[2]. لقد نمَّت العقيدة القومية مشاعر مشتركة بوحدة الانتماء والمصلحة والمصير، ولاسيَّما تحت تأثير الحقبة الناصرية، التي تنكبت مهمة التمثيل السياسي لفكرة القومية، فعملت على ربط المواطنين العرب بقضية فلسطين وحفَّزتهم على المشاركة فيها والدفاع من أجلها. وكلما ازدادت هذه المشاركة، كانت قضية فلسطين تكتسب المزيد من الحيوية والفاعلية. وقد ظهرت المُساهمات القومية الايجابية للعقيدة الفلسطينية، منذ سنة 1967، على أفضل وجه في مجال القضية الفلسطينية بالذات.. فقد تم تطوير محتوى هذه العقيدة لتحتل الحيز الرئيس في سلم أولويات تلك المُساهمات على أنواعها ومشاربها من بعثية وماركسية وإسلام سياسي واشتراكية عربية، والقوميات المحلية النضالية في فلسطين ولبنان وسوريا الكبرى، الخ.

وقد عدَ الفكرُ القومي مسألة تحرير الأراضي العربية المحتلة بعامة، وأرض

(1) لقد بدأ الوعي بالنكبة بعد عام 1948، وظهر ذلك لدى مجموعة من الكتاب والصحفيين والناشطين في إسرائيل، المجموعة المسماة «الأرض» والتي ضمت شعراء وروائيين، وكما قلت صحفيين، لم يدم هذا الأمر طويلا، أي مشروعهم الذي كان عبارة عن دار طباعة وصحيفة. لمزيد من التفاصيل، يُنظَر: ادوارد سعيد، القلم والسيف، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، 1998، ص22.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص127.

فلسطين بصورة خاصة، ومعاداة الامبريالية والصهيونية الهدف الأساس للحركة القومية[1]. فعندما تم تهجير الفلسطينيين لمصلحة توطين جماعات يهودية من بلدان متعددة في أرض يُعتقَد تاريخياً بعائديتها لليهود بدأ الموقف العدائي العربي من وجود إسرائيل يعثر على مبررات تصاعده في هذه المسألة المُستحدثة بالتحديد[2]، ولاسيَّما عندما أصبح أمر تهجير الفلسطينيين واقعاً عيانياً، وغُلقّت الأبواب أمام فهمهم السابق عن اليهود وتواجدهم لأغراض العبادة حسب. ونتيجة لذلك لم يعثر الفلسطينيون على حل افتراضي لقضية شعب مثل الشعب اليهودي يراد له العيش معهم على أرضهم، إذ ذلك يفتح باباً، من جهة العرب، على قضية أخرى وُلِدت في ضوء الحل اليهودي الافتراضي، وهي قضية الشعب الفلسطيني التي باتت قضية وجود قبل أي شيء.

ومع تنامي الوعي العربي بالعداء لإسرائيل، بدأت إسرائيل تُدرِك بأن القضية الفلسطينية أصبحت قضية وجود، وأنها لب النزاع مع العرب. على ذلك يطرح الفكر الإسرائيلي جوهر المُشكلة في عدم التسليم العربي بقبول إسرائيل، لتُصبِح القضية قضية وجود. وإن التسليم بشرعية إسرائيل ينفي في نهاية المطاف، بحسب الرؤية العربية، الشرعية الفلسطينية. كما إن مُشكلة إسرائيل في الضفة الغربية وقطاع غزة أنها تريد أرضاً بلا شعب، وتوجِد فيها شعباً من المهاجرين اليهود من الخارج. لتنشأ إشكالية هنا، إذ يصعب على الشعب العربي الفلسطيني أن يتمسك بأرضه ويتشبث بالبقاء فيها، وأن يتخلص في الوقت نفسه من هذا الوجود الجديد بشكل أو بآخَر، ويضاف إلى ذلك فيما بعد مُشكلة ديموجرافية هي في تَصوُّر وجود شعبين غير منسجمين ومتضاغنين يُراد لهما السكنى في مكان واحد[3].

من ثم فإن كل طرف من أطراف النزاع راح يدَّخر سبلاً لمواجهة الآخَر حسب

(1) يُنظَر: هاني فارس، القضية القومية والقضية الفلسطينية: عن كتاب: مجموعة مُؤلِّفين، القضية الفلسطينية في أربعين عاماً بين ضراوة الواقع وطموحات المستقبل(ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص159. ويُنظَر: كنعان مكية، القسوة والصمت، منشورات الجمل، كولونيا، 2005، ص311.

(2) أحمد سعدي، الذاكرة والهوية، مجلة الكرمل، رام الله، العدد 74 ـ 75 شتاء/ربيع، 2003، ص11.

(3) محسن عوض، الإستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، 1988، ص107.

أجنداته وإستراتيجياته؛ فالمواجهة تنطلق من صورة واقع وجودي حرج، بالنسبة لشعبين يعيشان على أرض واحدة غير قابلين للاندماج، فهما لا يعيشان كيانين متطامنين على أرضية واحدة كأي شعب أو أُمّة يمكِنها أن تعمل على صهر أفرادها بآخَرين على وفق صيغ تتطلع لما وراء عناصر اللغة والدين والذاكرة والتاريخ، إذ تعيق وصول هذين الشعبين معاً إلى هذه الخلاصة ممارسة أحدهما عملية طرد للآخَر ساكن هذه الأرض منذ القدم. تقوم حقيقة العلاقة بين الشعبين على مشهدية احتلال اليهود لأرض فلسطين، وتطورت تباعاً إلى استيطان هذه الأرض، وإزاحة الشعب الفلسطيني وطرده منها[1]، ولم يتوصل الشعبان إلى صيغة تسوية ناجزة، على الرغم من التقادم التاريخي لهذه العلاقة.

ومع ذلك فإن رغبات شعبية أو نُخبوية في أوساط الشعبين، أو بين الشعبين معاً ثقافياً ومدنياً، نشأت لحل ما كان يعيق تواصلهما، لكن الشعبين عموماً لم يتقبلا بعضهما على قاعدة اقتسام الأرض على نحو نهائي في الواقع. وحسب هذه الاعتبارات يرتفع ثمن التعايش، أو ثمن السلام، إذ بعد سنوات من المقاطعة والحروب المتوالية والتعبئة الإعلامية المناهضة للوجود الإسرائيلي التي تبنّتها مصر تاريخياً بدرجة كبيرة، بدأت سياسات التسوية و«التطبيع» تنشط بين الجبهتين العربية والإسرائيلية. حصل نتيجة لذلك الترويج لهذه السياسات عبر سلسلة من الاتفاقيات والمعاهدات، ولاسيَّما بعد توقيع مصر لاتفاقات كامب ديفيد ومعاهدة السلام وما تلاها مع الطرف الإسرائيلي. لقد جعلت هذه السياسات من «التطبيع» ركناً أساسياً من أركانها، ومجالاً للانتقال بالعلاقات بين الطرفين من حالتها غير الطبيعية إلى الحالة «الطبيعية»، أي أن يفتح العرب قنوات الاتصال والتفاعل بينهم وبين إسرائيل في المجالات المُختلِفة: سياسية واقتصادية وثقافية.. وأن يُستبدَل شعار «التطبيع» بشعار «المقاطعة» الذي رفعه العرب منذ إعلان دولة إسرائيل[2].

(1) تشير أعمال مؤرخين إسرائيليين عرفوا بالمؤرخين التعديليين إلى أن هنالك خطة خلال حرب 1948 للتخلص من الفلسطينيين بطرد اكبر عدد ممكن منهم؛ ما أدى إلى تهجير حوالي مليون شخص بشكل متعمد سنة 1948. يُنظَر: ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008، ص470.

(2) جودة عبد الخالق، العرب والصهيونية البعد الاقتصادي للمواجهة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد: (1) نيسان ـ مايس ـ حزيران 1983، ص74.

كان يقول العرب لا تجارة مع إسرائيل ولا اتصالات ولا مواصلات ولا حدود مفتوحة. فالسلام في رأيهم لا يعني وجود صلة تعايشية بينهم وبين إسرائيل بالضرورة. أي لا علاقة من ذلك تُذكَر.. ومن ثم فأنه لا حلول مشتركة.. إن ما هو مقترح شيء ليس له معنى السلام، ولا طبيعة السلام كما تُصوِّره إسرائيل[1]. وقد راح ادوارد سعيد يحاول في معرض تأويله لفرضية التطبيع العثور في الأقل على سبل معقولة للتشارك، لأجل أن يقبل بسيادة إسرائيل على الأراضي المتبقية بِعدّها واقعاً ونتيجة للتاريخ المأساوي للآخَر اليهودي. فيقول: «قبل كل شيء، لا أؤمن بسياسة طرد الشعوب... لذلك يجب العثور على طريقة للمشاركة»[2].

رأت الحكومة الإسرائيلية في عهد بن جوريون أن من حقها الاحتفاظ بما اكتسبته من أراض في ميادين القتال، وإن عودة اللاجئين تهدد أمن إسرائيل، وقد أصبحت إعادتهم مستحيلة بعد أن تم توطين المهاجرين اليهود في منازلهم ومزارعهم[3]. وفي ذلك يقول ادوارد سعيد: «لا استطيع قبول فكرة أن اللاجئ الفلسطيني سيبقى لاجئاً إلى الأبد.. وإني من الذين يؤمنون بأنه لن يكون هنالك حل واقعي إلا بالتعاطي مع وضع الفلسطينيين الراهن كلاجئين»[4]. بذلك يصبح من المشكوك فيه عملياً استعادة حياة الفلسطينيين الماضية والعودة بالتاريخ إلى ما قبل 1948.

3 ـ سلام عبر التطبيع

إن الصراع القائم على تضاد تاريخي بين شعبين، أي على حزمة أساطير ومقولات متخيَّلة؛ لا يصنع صيغاً لتوافق هذين الشعبين في الأقل من الناحية النظرية، واستناداً إلى ادوارد سعيد: «ليس من الممكن في هذه الحالة الخروج بسلام من هذه التناقضات.. إذ ما من وسيلة للتوفيق بين الدافع الصهيوني المعتمِد على فكرة المسيح المنتظر والمحرقة، والدافع الفلسطيني بالبقاء على الأرض. إنهما

(1) محسن عوض، الإستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، مصدر سابق، ص13.
(2) ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص313.
(3) طاهر شاش، مفاوضات التسوية النهائية والدولة الفلسطينية، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص17.
(4) ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص478.

دافعان مُختلِفان في الجوهر. لهذا السبب فإن جوهر الصراع يكمن في تناقضاته غير القابلة للمصالحة»[1].

إن المُراد عبر سياسات التطبيع؛ أن يتجه الطرفان المتصارعان نحو حل صراعاتهما السياسية سلمياً، والميل لإقامة علاقات طبيعية فيما بينهما. غير إن من المعروف أيضاً، والقول للأزرعي: «أن الدول التي تُؤثِر السلام كخيار بديل للحرب، ولإقامة علاقات طبيعية فيما بينها، تسعى أولاً لحل الأساس الذي قامت عليه العلاقات غير الطبيعية. لأن هذا الإجراء، هو الأرضية التي يستوي عليها التطبيع، والدعامة الأساسية للسلام بين أمتين متصارعتين»[2]. ومن ثم؛ ترى آراء عربية أن لب النزاع هو عدم التسليم بوجود إسرائيل كدولة يهودية مستقلة ذات سيادة، وإن وجود إسرائيل يُبطل محاولات التسوية وتحقيق السلام بين الطرفين، إذ إن جوهر السلام قبل كل شيء هو التسليم بهذا الوجود.

ولعل المُراد من التطبيع، في معنى ما من معانيه؛ تعديل إيديولوجيا الخطاب العربي السائد آنذاك، لمصلحة إسرائيل، ذلك إن التعديل يبدأ بضرورة تقبل هذا الوجود، والتحكم بقابليات التسلح لدى العرب عبر اتفاقات تعايش بين الطرفين، والتحكم بمضمون العقيدة السياسية العربية، في جانبه المتعلق بالموقف الفكري من إسرائيل. ويمر ذلك كله عبر شبكة معقدة من الإجراءات وخلال مدد زمنية طويلة، وربما لا يكفي فيه قبول إسرائيل كدولة، بل يتعين قبولها بأساسها الإيديولوجي[3]. بذلك يكون السلام المقترح من طبيعة أحادية الجانب، أو أنه متأت

(1) المصدر نفسه، ص484.

(2) سليمان الأزرعي، تحديات الفكر والثقافة العربية (في الفكر والأدب)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998، ص42.

(3) وهذا الطرح يقترب مما وضعه الصهاينة من دراسات ومذكرات حول «الشرق أوسطية» عندما أنجزوا في عامي 1941 ـ 1942 مشروعاً صهيونياً للشرق الأوسط يقضي بمواجهة الكتاب الأبيض الذي صدر عن حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين عام 1939م، ويتضمّن الدعوة إلى قيام تعاون سياسي واقتصادي يمنع التصادم بين العرب واليهود، ويدمج فلسطين بأسرها في نظام شرق أوسطي تُنزع عنه الصفة العربية ويحقق لليهود السيطرة على فلسطين وبقية بلدان المشرق العربي. محسن عوض، الإستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، مصدر سابق، ص ص13 ـ 16. كذلك يُنظَر: غازي حسين، التَصوَّرات والمخططات الصهيونية للشرق أوسطية ومخاطرها على الوطن العربي، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد: (الأول)، شتاء 1997، ص112.

بشروط تقررها إسرائيل وحدها وليس الفلسطينيون، وإن سلاماً مثل هذا لا يغير في الأخير من ايدولوجيا الخطاب السياسي الإسرائيلي.

إن أي موقف عربي بإزاء إسرائيل يتَطلَّب تمييزاً وتفريقاً في الأقل بين وضعيتين، فمن الممكن أن يجري التعامل مع الكيان الإسرائيلي ككيان، لكن من غير الممكن قبوله كايدولوجيا؛ فهناك من يصف إسرائيل بأنها كيان ودور، وإن كان التعايش مع الكيان صعباً بعض الشيء، لكنه ممكن، أما التعايش مع الدور فهو الأمر المستحيل، لأنه: دور لا يهدف إلى التوسع الجغرافي فحسب، إنما يهدف إلى تعبئة المحيط العربي لصالح قوى أجنبية أساساً وتركه عرضة لتنفيذ سياساتها.

يتحدث المُستشرق برنارد لويس في خطة وضعها في الأربعينيات من القرن الماضي، عن؛ ضرورة تفتيت العالم الإسلامي بأسره إلى ذرات طائفية وعرقية وإثنية في باكستان وإيران والعراق وسوريا ولبنان وشبه الجزيرة العربية ومصر والسودان والجزائر والمغرب.. حتى يكون كل كيان من هذه الكيانات اضعف من إسرائيل، فتضمن تفوقها لمدة نصف قرن في الأقل[1]. إن إستراتيجية بعيدة الأمد تُطلِقها إسرائيل على هذا النحو، تضع شكوكاً على نوايا السلام المقترحة، ومن ثم تُضيّق من مساحات التفاوض الممكنة للسلام مع العرب. عندما يصف العرب الإيديولوجية الإسرائيلية بهذا الوصف الارتيابي، لا يعدم ذلك عندهم الرغبة في العيش بسلام واستقرار. وعلى حد تعبير ادوارد سعيد: فإن هناك عنفاً رمزياً توجهه إسرائيل للعرب، فهي تملك في نهاية المطاف قوة نووية، وتموَّل من أمريكا، ولا تعير اهتماماً بالمعاهدات الدولية، سواء معاهدات جنيف أم المعاهدات حول قوانين الحرب أم كل هذه الأمور[2]. وإن ذلك كله يجعل من إسرائيل استثناءً لأنها الصورة الاستعمارية الوحيدة في القرن العشرين التي ما زالت تصادر مساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية.

(1) يُنظَر: محمد عمارة، إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص15.

(2) ادوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، مصدر سابق، ص471. كما يمكن الإشارة بتفصيل، بشأن المستوطنات الإسرائيلية، إلى قرار مجلس الأمن/الأمم المتحدة، المرقم 446 بتاريخ 22 آذار 1979. واتفاقية جنيف الرابعة بتاريخ 12 آب 1949.

أنشأ الإسرائيليون قرابة مائتي مستوطنة يهودية يقطنها ـ باستثناء مدينة القُدس ـ ما يزيد على مائتي ألف مستوطن، وهو بذلك تعد إسرائيلي على مبادئ القانون الدولي كررت التعبير عنه قرارات كثيرة للأمم المتحدة[1]. ومن ثم لا بد من الإشارة إلى المساعي التي بدأت بها نُخب مدنية إسرائيلية ترغب في إعادة النظر بموضوعة تعايش الشعبين معاً، وذلك بعد ما توصلت هذه النُخَب إلى إن إذكاء «الروح العدوانية» من شأنه أن يُحدِد الإطار السلوكي العام للشخصية اليهودية الإسرائيلية تجاه العرب، ويصبح ذلك إطاراً أنموذجياً قاراً للعداء، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن اليهود الإسرائيليين يتبعون الأسلوب ذاته في حياتهم ومواقفهم طوال الوقت. إذ ظهرت على الصعيد المدني الإسرائيلي مواقف لنُخب يهودية تدعو إلى اتخاذ خطوات من أجل التوصل إلى نوع من التسوية في العلاقات مع العرب، وتطمح إلى تسوية شاملة بين الشعبين لتصحيح ما لحق بالشعب الفلسطيني.

وغالباً ما يندرج موقف كهذا ضمن محاولات التطبيع، ولأن السلام المطروح هنا يتوج ما توصلت إليه إسرائيل في آخر الأمر، فإن تَصوُّرات هذه النُخب تنطلق من كون السلام يشرعن وجود دولة إسرائيل ويعدها واقعاً. فمن جهة؛ تكون إسرائيل بصدد الانتقال إلى هدف أبعد من التصادم المباشر مع العرب. ومن جهة ثانية؛ فأن نُخب يهودية متنامية تأثرت بتيار ما بعد الحداثة الأمريكي، ولاسيَّما بعد حرب 1967، وترى هذه النُخب أن المفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية لليبرالية الأمريكية بدأت بالتغلغل في المجتمع الإسرائيلي، لذا تقترح على الحركة الصهيونية تبنّي المذهب الليبرالي الديمقراطي الأمريكي. وهو مذهب فردي لا قومي، ينظر إلى الدولة بوصفها مُلكاً لمواطنيها، خلافاً لمذهب (الدولة ـ الأُمّة). بناء على هذه

(1) فؤاد مغربي، الفلسطينيون والحدود، مجلة الكرمل، رام الله، عدد (67) ربيع 2001، ص145. وفي تقرير حديث بتاريخ 2013/7/4، حول البناء الاستيطاني المتزايد للمستوطنات الإسرائيلية في فلسطين المحتلة؛ انه من خلال شق الطرق الالتفافية الإسرائيلية لربط المستوطنات الإسرائيلية بعضها ببعض، ازدادت المساحة التي تحتلها المستوطنات الإسرائيلية بنسبة ٪ 182 (من 69 كم^2 في العام 1990، إلى 194.7كم^2 في العام 2012)، في المقابل ارتفع عدد المستوطنين الإسرائيليين القاطنين في المستوطنات الإسرائيلية من 240،000 مستوطن في العام 1990 إلى أكثر من 656، 000 مستوطن في العام 2012، أي بزيادة قدرها ٪189. يُنظَر: شبكة القدس الإخبارية، على الرابط: http://arabic.pnn.ps/index.

التَصوُّرات صار يُسمَع بين أوساط الرأي في إسرائيل من يقول إن هناك تناقضاً جوهرياً بين كون إسرائيل دولة يهودية وبين كونها دولة ديمقراطية.

يقول شاحاك: «إن إسرائيل كدولة يهودية تُشكِّل خطراً لا على نفسها ولا على سكانها فحسب، بل على كل اليهود والشعوب والدول الأخرى، التي تُعرِّف نفسها بأنها عربية أو مُسلمة، كما تُعرِّف إسرائيل نفسها بأنها يهودية تُشكِّل خطراً أيضاً، إلا إن هذا الخطر يُبحَث على نطاق واسع، بينما لا يُبحَث أبداً الخطر الذي يُشكِّله الطابع اليهودي لدولة إسرائيل»[1]. يعد هذا التوجه ـ من منظور نُخبة من الإسرائيليين الليبراليين ـ دولة إسرائيل دولة ديمقراطية تكون فيها الهوية القومية سياسية ـ إسرائيلية، وقيمها ديمقراطية.

وحسب هذا التوجه لا تكون الدولة دولة القومية اليهودية فقط، إذ هناك عرب ويهود يؤيدون هذا التوجه ويؤمنون بضرورة أن تكون هوية الدولة سياسية وليس عرقية[2]. وفي مقابل ذلك ولأجل توفير أرضية للعمل التعايشي في فلسطين يبرز الرأي العربي؛ «على إسرائيل أن تكف عن أن تكون دولة يهودية» وأن على إسرائيل أن تكون»دولة مواطنيها» مما سيؤدي إلى محو جوهر إسرائيل الصهيوني. وهذا يعني ألا تمارس إسرائيل سياسات صهيونية فيما يتعلق باستيعاب المهاجرين اليهود، ورعاية اليهودية كأنموذج للهوية الثقافية والقومية»[3]. وعلى الصعيد الخارجي مع العرب؛ على إسرائيل أيضاً ألا تطرح نفسها كقاعدة انطلاق في جوار توراتي قابل للتمدد والاتساع على حساب الأراضي العربية الإسلامية، فهذا النوع من الخطابات من شأنه أن يتحكم في عفوية ونوع العلاقة الايجابية المُحتملَة في هذه المنطقة.

---

(1) إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي ـ الديانة اليهودية (وطأة ثلاثة آلاف سنة)، ترجمة: صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص11.

(2) دولة لجميع مواطنيها (رؤية الدولة الواحدة والمبادئ الأساسية لجمهورية في فلسطين التاريخية). على الرابط: http://www.palestinejn.org

(3) منير الحمش، التحدي الصهيوني، وتحدي المشروعات الإقليمية المشبوهة، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد: (6) ربيع 1999، ص98.

إن علاقة الإسرائيلي المستوطن بالعربي ترجع إلى جذور فرضها الغرب على المنطقة في بدايات القرن الماضي، وتتمثل في»المشروع الصهيوني» من ناحية، وظاهرة التجزئة أو المشروع القطري من ناحية أخرى. وإن كليهما نتاج قرار غربي عبرت عنه اتفاقيتا سايكس بيكو ووعد بلفور في الفترة ذاتها تقريباً[1]. وعلى هذا النحو ربما؛ كان عبد الناصر يقول إنه لأجل محاربة إسرائيل لا بد من تغيير نظم الحُكم الموالية للمصالح الغربية في الأقل، أي تلك التي رضيت بالتجزئة وسياسات الاستعمار. دام اعتقاد عبد الناصر خلال حرب 1948 بأن القوة التي هزمت العرب في فلسطين هي ذاتها التي أنشأت إسرائيل، وأن القوة التي أجهزت على الجيوش العربية في الفالوجة ذاتها التي تحاصر العرب... إنها الاستعمار. ومن هنا، فإن التحرر من الاستعمار وتابعيه، في مصر والعالم العربي، هو الطريق إلى تحرير فلسطين[2].

وفي مقابل هذه المعادلة، يبرز رأي عربي يرى إلى أن القضية الفلسطينية ليست قضية العرب الأولى، أو القضية المركزية، إنما هي قضية هامة وفرعية، وإن القضية الأولى والمركزية هي التدرُّج نحو الوحدة العربية التي يتم عبرها تحقيق: التنمية والتحديث والاستقلال الفعلي والإلغاء العقلاني والطوعي للحدود المفتعلة والفاصلة بينهم، ودخولهم العصر، وتحويل علاقاتهم الداخلية[3]. ولن يتم مثل هذا التدرُّج، بتعبير قسطنطين زريق، إلا بمنظمة سياسية قومية حسنة التنظيم تضع القضية الفلسطينية في جوهر عملها، وتركز على أولوية الأُمّة[4].

وبخلاف ذلك فإن العرب يضعون أنفسهم، حسب الجابري، أمام مقابلة بين «الواقعي» و«الممكن». والواقعي هو الوجود الإسرائيلي المفروض الذي أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحد في دولة واحدة. والملاحظ على الوعي

(1) مجدي حماد، اثر المتغيرات العالمية على قضية الوحدة العربية، مجلة الفكر السياسي، دمشق، عدد (3) صيف 1998، ص25.

(2) يُنظَر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المُعاصر، مصدر سابق، ص132.

(3) مأمون كيوان، اليهود في الشرق الأوسط، مصدر سابق، ص318.

(4) يُنظَر: سعد محيو، مأزق الحداثة العربية، مصدر سابق، ص119.

العربي في هذا السياق، مطالبته «الممكن العربي» بأن يهب للقضاء على «الواقع الإسرائيلي»، الشيء الذي يقتضي قبل ذلك أن يحقق ذاته ويقوم بمهمته كذات فاعلة، في الآن نفسه[1]. ويعني ذلك أن الوعي بالغير كان أقوى من الوعي بالذات، وهو ما يظهر في «مسألة الاستيطان» التي جعلت العرب يعون حقيقة الوجود الصهيوني في فلسطين ومخاطره، بيد أنهم يرفضون الاعتراف بالهزيمة العسكرية ولا يقبلون بالرضوخ لمنطقها، لذلك يتصرفون على صعيد التفكير والوجدان، وكأن «الممكن» متحقق بالفعل، ومن هنا مأتى الاستعجالية التي كان الوعي العربي يطرح بها قضية تحرير فلسطين عقب إعلان دولة إسرائيل مباشرة.

خلاصة القول؛ إن الاحتلال الإسرائيلي تأسس بصورته الاستيطانية، ولديه محمولات ميثولوجية في فهم الأُمّة، مفادها أن الجماعات اليهودية المنتشرة في كل ثقافات العالم تظل منجذبة إلى ثقافة يهودية مركزية، وتتجه تاريخياً إلى أن تصبح أُمّة معنونة السمات في إطار حكومة وأرض وشعب يشكل بمجموعه نواة الأُمّة اليهودية الجديدة. ويتم ذلك عملياً بانتزاع الأفراد اليهود من ثقافات الشعوب «المُشتتين» فيها ونقلهم إلى «أرض الميعاد»، ولن يتم ذلك إلا بطرد ساكنيها العرب، لتُصبِح الأرض الموعودة موئلاً لليهود، ولتقام «دولة إسرائيل».

وبإزاء هذه السردية الميثولوجية، لم يكن العرب ليُدرِكوا مقاصد الاستيطان إلا بعد قيام دولة إسرائيل في نهاية الأربعينيات من القرن العشرين. نظر الفلسطينيون في أول الأمر إلى رغبات اليهود الاستيطانية بقليل من المبالاة، لذلك أصبح تاريخ قيام دولة إسرائيل سنة 1948، تاريخ النكبة بالنسبة للفلسطينيين، وعنده نما الشعور العربي بالعداء لليهود. وحين جرى تهجير الفلسطينيين من أرضهم لمصلحة توطين جماعات يهودية وافدة من مختلف بلدان العالم بدأ الموقف العدائي العربي من التهجير يعثر على مبررات تصاعده في هذه المسألة المُستحدثة.

لقد أخذ إيقاع الصراع العربي يتغير بشان الاستيطان تبعاً لتطور الوقائع التي استمر يواجهها الفلسطينيون على الأرض، لذلك تم النظر إلى مُشكلات البلدان

(1) يُنظَر: محمد عابد الجابري، المصدر السابق نفسه، ص128.

العربية عموماً، ولاسيَّما بعد سنة 1967 من منظور قومي، عندما عد الفكر القومي مسألة تحرير الأراضي العربية المحتلة، ومعاداة الاستعمار والصهيونية هدف مشروع القومية، فضلاً عن الهدف ذاته بالنسبة لمواقف الإيديولوجيات العربية الأخرى من ماركسية وإسلام سياسي واشتراكية عربية.

رابعاً: التمثل العربي للتفتيت

اتخذت الحرب الأمريكية على العراق في نيسان 2003 طابعاً احتلالياً رسمياً، بعد أن وفرت الأمم المتحدة عبر عمليات التفتيش والمُراقبة حزمة من المبررات القانونية التي مكنتها من شن الحرب والمضي بها إلى أقصاها. كانت الحجة الظاهرة في ذلك أن صانع القرار العراقي أعلن أمام وسائل الإعلام عن حيازته لأسلحة التدمير الشامل، التي ثبت مُسبقاً استعمالها من الناحية الواقعية ضد سكان عراقيين وإيرانيين في غير مرة. من ثم فإن ذلك يُشكّل ـ من منظور الولايات المتحدة ـ خطراً على السلم والأمن الدوليين، بما يوجب العمل من الناحية الأممية على وقف إنتاج هذه الأسلحة وتدميرها وإزالتها، وإذا تَعذَّر تحقيق ذلك فالعمل أيضاً بصورة أكثر جدية على احتلال الدولة وتفكيك بنية المؤسسة السياسية الحاكمة فيها وتقويض ركائزها المادية.

إن صورة مثل هذه بدت مُختلِفة عن الصور الاستعمارية الفرنسية والبريطانية السابقة في المنطقة العربية، فبدلاً من الإبقاء على أبنية الدول المستعمَرة التقليدية قائمة أو تمكينها من العمل بصورة أفضل، وبدلاً من إجراء تحديثات جزئية على مفاصلها السياسية، صار اللجوء إلى فكرة تفتيتها وإعادة بنائها من منظور ما بعد استعماري يعكس الصيغة الجديدة في تعامل الولايات المتحدة مع الآخَرين. الأمر الذي تولَّدت عنه مواقف رافضة لهذا التغيير من جهة، وتَمثُّلات عربية لطبيعة هذه الصورة المُستحدَثة من الاحتلال من الجهة الأخرى. ولابد لمعرفة ذلك الوقوف بدرجة رئيسة على: صورة التفتيت المرافقة للاحتلال، وتَمثُّل العقل العربي لها.

1 ـ رغبة شعبية في التغيير

من الأهمية بمكان معاينة الموقف العربي من الاحتلال الأمريكي، والموقف

العراقي منه بخاصة، فقد كانت ثمة حاجة ذاتية مُلحّة لدى العراقيين كأفراد أكثر من غيرهم للخروج مما وُضِعوا فيه قُبيل الحرب مع أمريكا، ولاسيَّما أن النظام السياسي الذي كان يَحكم العراق، وعبر خضوعه لسلسلة من برامج العقوبات، من ضمنها برامج العقوبات الاقتصادية التي دامت اثني عشر سنة، وخضوعه لعمليات تفتيش ومُراقبة، جعل هذا النظام من العراق في إثر ذلك ـ كدولة ـ يتعذَّر عودته إلى ما كان عليه قبل احتلاله الكويت في آب 1990.

لقد تطلعت عيون كثير من العراقيين بترقب إلى تغيير خارجي من شأنه أن يخرجهم من مأزقهم هذا ويُعيدهم في الأقل إلى وضعهم السابق قُبَيل الحرب.

وفي ضوء ذلك أدركت الولايات المتحدة الأمريكية أن الدولة العراقية بلغت حدها الأقصى من الاضمحلال؛ ولاسيَّما عندما بدأت الفجوة تكبر بين الشعب ونظام الحُكم. فثمة محاولات انقلاب سابقة استهدفت النظام السياسي من داخل المؤسسة العسكرية، وانشقاقات متعددة من داخل الأسرة الحاكمة، وتعارضات شعبية سياسية ذات طبيعة مذهبية بدأت تنشب في الأماكن الجنوبية والوسطى بضمنها بغداد، وفساد واسع استشرى في مرافق الدولة التي هجرتها العقول إلى البلدان المُختلِفة[1]. في مقابل ذلك أدركت الولايات المتحدة غياب البعد الشرعي لعلاقة النظام بشعبه، يضاف إليه شعور العراقيين مع الوقت باليأس والإحباط، بجانب تردي السياسات الاقتصادية والأمنية على صعيد التعامل الخارجي. وتبعاً لذلك أراد العراقيون التحرر من ربقة الداخل عبر التماس معونة الآخَر الخارجي. ولم يكن التماس المعونة يعني من الناحية الشعبية الرضا بفكرة الاحتلال، إلا انه بات متعذراً استشراف نتائج التغيير في ظل غياب التَصوُّر العقلاني المسبق لوضع ما بعد التغيير.

على هذا الأساس، كان هناك من يقف من العراقيين ضد الحرب على الأقل في الظاهر، وكان هناك منهم أيضاً من يؤيد هذه الحرب ويدعمها أو في الأقل لم

(1) هيثم غالب الناهي، المحددات الدولية والإقليمية التي أسهمت في تفتيت الدولة العراقية، عن: مجموعة مُؤلِّفين، **العراق تحت الاحتلال (تدمير الدولة وتكريس الفوضى)**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص308 ـ 309.

يصرّح بمعارضته لها، وكان طرف ثالث يشعر بأن الاصطفاف الحاصل يضع المرء أمام مأزق وجودي، يجره إلى مقايسة عسفية بين النظام العراقي وإدارة بوش، أي بين الاستبداد الداخلي وبين الاحتلال. وكلاهما يراهما ضدين متواطئين على ذاته. وبتعبير علي حرب «لا شيء يستدعي الضد أو يخلقه أو يخدمه أكثر من ضده، ولاسيَّما إن تاريخ العلاقة بين الإدارة الأمريكية والنظام الحاكم في العراق قد شهد تعاوناً ودعماً متبادلاً بينهما»[1].

لم يدر في خلد العراقيين من الناحية الشعبية استبدال الوضع غير الطبيعي في مرحلة عراق ما بعد التغيير باحتلال خارجي أمريكي، وعلى هذا كتب الكسندر جوفي بعد الحرب؛ «إن الولايات المتحدة إذا تصرفت بانفراد في العراق كدولة محتلة ولم تَفسَح المجال أمام العراقيين ليُشكِّلوا حكومتهم الخاصَّة بهم، فإن انتصارهم العسكري سيثبت أنه هزيمة أمريكية إستراتيجية»[2]. وعملًا بذلك سمحت الولايات المتحدة للعراقيين بتشكيل حكومتهم تمثلاً لهذه القراءة؛ إلا إن هذه الحكومة كانت واهنة، ولم تكن في جوانب عديدة منها بمستوى طموح أهل البلاد. رأى أحد الآراء؛ إن الخطأ الحقيقي عندما اعتقدت الولايات المتحدة بأنها قادرة على استمالة مشاعر العراقيين الملتهبة ضد الاستبداد لجهة استبدال احتلال أمريكي أجنبي بالاحتلال الداخلي[3].

لقد آثر العراقيون فكرة التغيير المتأتي من الخارج لمجرد الحفاظ على ما تبقى من مفردات الحرية والكرامة التي يعيشون مكابداتها في الداخل، لا لأجل أن يفاقموا ذلك بجلب احتلال مُضاعَف، ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يُواجَه الأمريكيين برفض وإن كان جزئياً من قبل أهالي البلاد. لم يكتسب رفض الاحتلال من الناحية الشعبية درجة الكُلِّية، وفي الغالب كان رفضاً ذا طبيعة مُسيّسة وتنظيمية وبمعايير قتالية. لم يكن للأفراد المدنيين العُزّل (بسبب غياب

(1) يُنظَر: علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2004، ص163.

(2) Alexander H. Joffe، After Saddam Is Gone، Middle East Quarterly، Vol. 7، No.2، June 2000، p.33.

(3) برهان غليون، العرب وتحولات العالم، مصدر سابق، ص ص282 ـ 283.

المؤسسات المدنية الفعلية الساندة) المقدرة على تحديد مواقفهم الصريحة من الاحتلال، ولم يتمكنوا من تبيان مواقفهم، أو الدفاع عنها بالقوة ذاتها التي تمارسها التنظيمات العسكرية والسلطات الأهلية (المليشياوية) التي تَشكَّلت عقب الاحتلال واستمرت لما بعد خروجه.

2 ـ قصدية أمريكية في التفتيت

لعل الباعث الرئيس على إعلان الرفض الذي أخذ فيما بعد تعبيراً طائفياً؛ هو اعتماد صُنّاع القرار الأمريكيين أنفسهم على تقنيات التوزيع الإثني للسُلطة في العراق من منظور ما بعد استعماري، عندما عمدوا إلى تأليب الطائفية في العراق، استثماراً لقاعدة الأغلبية في الحُكم، وعبر تمكين حضور ما يسمى الهامشي، وإعادة موضعة الطوائف الأخرى في العراق على قاعدة من التوافقية، تستبطن في طياتها نسباً واستحقاقات أو محاصصات قائمة على معايير طائفية. بذلك جرى تنفيذ المعمار التمثيلي الأمريكي الجديد في العراق على صورة يكون مائز نظام التمثيل السياسي فيها معيار الاستئثار الطائفي بالسُلطة طبقاً لمنظور أغلبوي طائفي، وليس معيار الأغلبية السياسية، وهو ما يجعل من الطائفية أساساً لترتيب خطوط التعارض والتضاد ما بين المكونات المحلية في إطار الدولة بعيداً عن أية أسس إيديولوجية أو برنامجية سياسية، لينتقل العراق نتيجة لذلك من مشروع دولة ونظام حكم يُراد لهما أن يكونا دولة ونظاماً عَلمانيّين إلى دولة ونظام يقومان على توافقية طائفية مُغلَّفة بتعددية تمثيلية موهِمة وقائمة على مرتكزات فئوية مُمأسسة (أي تستحيل إلى أبنية ذات طبيعة مؤسسية)، تستبطن فعلياً تذرُّر الجسد السياسي العراقي إلى أجزاء انثروبولوجية بدائية؛ مذهبية وعرقية ودينية.

ومن هذا المُنطلق، كان العامل الأبرز بُعيد التغيير عامل رفض المشروع الأمريكي وصوره في بناء المصائر السياسية والاجتماعية ما بعد الاستعمارية.

قد تكون الولايات المتحدة أرادت من اختيارها للتفتيت أن تقول إن سياسات الآخَر الاستعمارية السابقة (البريطانية بدرجة كبيرة)، لم تتمكن من تحقيق الاندماج الشعبي في مشروع بناء الدولة العربية الحديثة، خاصة في مجتمع متمايز النِحل

والمِلل[1]، وأن كل ما عملته من خلال النُخب السياسية العروبية هو دمج وضغط التناقضات وتواريها لأطول مدة ممكنة، حتى بات التعبير عن تلك التلوينات ضرباً من اليوتوبيا، ما أدى إلى أن يكون المجتمع العراقي، على حد تعبير العروي؛ «مجتمعاً مقموعاً مغلوباً على أمره، مسيطراً عليه، مُشتتاً في ذاته، مقطوعة فيه علائق التسبب»[2]. لم تقتصر إستراتيجية الاحتلال الأمريكي على فكرة الإطاحة بنظام سياسي، إنما تبنت مشروع إعادة تشكيل reshape كيان عراقي مُبتَكر على قواعد تختلف عن تلك القواعد التقليدية التي ابتكرته منذ استقلاله الوطني.

لقد أخذت صورة التفتيت الجديدة بالحسبان ضمان المصالح الحيوية للولايات المتحدة في المنطقة، ولاسيَّما بعد انهيار التوازن الدولي والإقليمي. إن أهم ما يمكن أن تضعه تلك القواعد الجديدة في الاعتبار ديمومة المصالح الإستراتيجية الحيوية للولايات المتحدة وتأمينها من أي خطر محتمل في المنطقة. كان العراق ـ من منظورهم ـ واحدَ من تلك الشرور التي يتعيّن كبح جماحها، وربما لم يجد أحد من غير الأميركيين سبباً مقنعاً يدعوهم إلى المشاركة في الحرب، ولاسيَّما في ضوء الأسباب التي ذُكرت سابقاً[3]. أرادت الولايات المتحدة نقل ميدان الصراع الذي طاله خطر الإرهاب من عمق الداخل الأمريكي إلى أعماق الآخَر الخارجي، فضلاً عن سعيها لتوسيع نطاق نفوذها وتدخلاتها بعد سنوات من العُزلة بالمعنى العام، فجعلت من تمرير تسمية احتلال العراق أمراً حتمياً، ولا مناص من تنفيذ العقوبة لهذا النظام عبر الحرب.

---

(1) لم يشترك العراقيون أجمعهم في بناء الدولة سواء أكان ذلك أيام مذكرة سنة 1921، أم خلال الانتخابات في ظل الحكم الملكي أم في سنوات حكم الجيش ونظام الحزب الواحد بعد سنة 1958. يُنظَر: إريك دافيس، مذكرات دولة، مصدر سابق، ص424.

(2) يُنظَر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مصدر سابق، ص150.

(3) سعى كولن باول من خلال تقريره المقدم إلى مجلس الأمن للبرهنة على أن النظام السياسي العراقي ما يزال يصر على سياسة الإخفاء والغش مع الأمم المتحدة ومفتشيها المكلفين بالكشف عن الأسلحة المحظورة. وقال «إن العراق لم يقدم أي جهد لنزع السلاح، وأنه بذل وسعاً فقط من أجل عدم التعاون مع المفتشين». وراح يعرض كولن باول صورا ملتقطة عبر الأقمار الصناعية منها صور عن موقع التاجي، فقد أشار باول إلى أن الموقع توجد فيه مخازن تحت الأرض تضم كميات كبيرة من الذخيرة الحية من الأسلحة الكيماوية. يُنظَر: جريدة الشرق الأوسط، لندن، عدد 8836، الخميس 2003/2/6. كذلك: نمير أمين قيردار، إنقاذ العراق (بناء أمة محطمة)، دار الساقي، بيروت، 2010، ص124.

عندما أصبحت الحرب وشيكة الوقوع كان طاقم النظام السياسي العراقي يُدرِك عدم مقدرته على إصلاح الأمور داخلياً، لسد الذرائع أمام القوة القادمة، وكان على عِلم أكيد أيضاً بأن صورة التغيير الآتية من الخارج ستكون كارثية ليس للنظام السياسي فحسب، بل للدولة العراقية عموماً[1]. كان صناع القرار العراقيون ـ ضمن هذا المعنى ـ يُدرِكون أن الولايات المتحدة ستفرض هيمنتها كقوة عظمى من دون أن يستطيع أحد صدها، وستمارس أكبر قدر من التأثير على منطقة الخليج، وستتحكم بالنفط، وألا سند دولي قوي يقف إلى جانب النظام السياسي الحاكم فيما إذا جاهر بعدائه لأمريكا، أو لوَّح باستخدام السلاح النووي، فضلاً عن؛ الهوة الشاسعة بين قدرات وإمكانيات الجيش المحلي العراقي وبين القدرات والتكنولوجيا الهائلة التي تتمتع بها القوات الأمريكية[2].

لم يُقدِم صانع القرار العراقي بديلاً دبلوماسياً عن المجابهة الفعلية حينها، ولم يُؤثِر إبدال صورة الحُكم، ولم يُبدِ تعاوناً ذرائعياً لتحقيق انفراج سياسي استباقي مع دولة الكويت من مسألة الغزو. كما لم يكن وارداً في الحسابات الأمريكية الجديدة نية الإبقاء على النظام السياسي العراقي مدةً أطول أيضاً بجانب انكشاف ملفات الحقوق المتعلقة بالإبادة الجماعية أمام الرأي العام الدولي، وشيوع تورّط النظام في تطوير أسلحة الدمار الشامل التي جرى تحصّلها من الغرب نفسه[3]. لقد جعلت هذه الأسباب من الحرب على العراق خياراً مرجحاً في لعبة التوازنات الإقليمية الجديدة.

3 ـ تغيير بمعايير ذرائعية

إن التساؤل الوارد في سياق التَمثُّل العربي ذاته؛ هل كان إعلان الحرب على

---

(1) سعد ناجي جواد، الوضع العراقي عشية الحرب، عن كتاب: مجموعة مؤلفين، احتلال العراق وتداعياته عربياً وإقليمياً ودولياً (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص220.

(2) يُنظَر: حميد شهاب احمد، مستقبل علاقات العراق الإقليمية والدولية في ضوء الوجود الأمريكي فيه، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، عدد29 سنة 15/تشرين الأول، 2004، ص80.

(3) يُنظَر: **منار محمد الرشواني، الغزو الأمريكي للعراق: الدوافع والأبعاد، عن: مجموعة** مُؤلِّفين، **احتلال العراق (الأهداف ـ النتائج ـ المستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص57.**

العراق مُتسرعاً إلى الحد الذي غابت معه وجاهة الولايات المتحدة، وفطنتها السياسية في التعامل مع الآخَرين؟ لعل الإجابة على مثل هذه التساؤلات، تكمن في أن إعلان حرب «تحرير العراق» الذي أصدرته الولايات المتحدة، كان إعلاناً إيديولوجياً خالصاً، وقد أعلنته بلاغات كولن باول ونزوعات اليمين المحافظ الجديدة لأجل التغيير عبر الحرب[1]، لكنه كان إعلاناً إيديولوجياً مُختلفاً عن الصيغ الإيديولوجية التقليدية للإعلانات الأخرى، ويرجع ذلك للطبيعة الثقافية والعملية للهوية الأمريكية نفسها التي ما كانت إلا لتجعل المقولات والمعايير النظرية الأمريكية مقولات ومعايير عملية وعالمية في آن واحد.

يقول نمير بيرقدار؛ إن سياسة الاحتلال تنطلق من نظرة عقائدية جامدة إلى العالم وتضع مصالح الولايات المتحدة فوق مصالح الآخَرين جميعاً[2]. من ثم فإن من غير الحكمة على حد تعبير الجنابي: «البحث عن تشوه أو سوء نية أو خروج على المألوف في مثل هذه الإعلانات.. إن تقييمها لا يخلو من صحة في حال قياسها بميزان الأخلاق المجردة (حول مسألة انتهاكات العراق للمواثيق الدولية مثلاً)، وفي مقابل ذلك تُعطي الآخَرين (بمن فيهم العراقيين) إمكانية التعامل الواقعي في ميدان المصالح السياسية والاقتصادية. بل تُعين على التعامل بصورة أكثر واقعية وعقلانية فيما يتعلق بالدفاع عن المصالح الجوهرية للعراق والعالم العربي»[3].

إن ميزة الذرائعية الأمريكية تكمن في مقدرتها على تعقل ذاتها وتَمثُّل هويتها، ولا تنفصل هذه الكيفية عن الطريقة التي تجابه فيها الثقافة الأمريكية مُشكلاتها وخلافاتها[4]. على هذا الأساس يختلف التعامل بإزاء تحديات من هذا النوع من

(1) يستند كولن باول وطاقم المحافظين الجُدد في حججهم، إلى فكر شتراوس، وهذا الفكر يعادي الجمهور والديمقراطية، فالحقيقة والفضيلة والعدالة؛ هي من شأن النخبة فقط، وأما العامة فلا طاقة لها على هذه القيم، إنما تحتاج إلى قدر من الأوهام والأكاذيب، ومن دونها لا مجال لحفظ النظام والأمن في المجتمعات البشرية. يُنظَر: علي حرب أزمنة الحداثة الفائقة، مصدر سابق، ص ص216 ـ 217.

(2) نمير أمين قيردار، إنقاذ العراق، مصدر سابق، ص125.

(3) ميثم الجنابي، العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004، ص254.

(4) علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007، ص ص159 ـ 160.

ثقافة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخَر، ويكمن الاختلاف في أن الثقافات المُختلِفة وقياداتها السياسية العُليا تحديداً تستخدم لغات مُختلِفة في التعبير عن ذاتها ومواقفها، وتُميز بين القول الإستراتيجي الجوهري وبين القول البلاغي المُرسل.

ولعل النقطة المحورية؛ في الممايزة بين خطابين متعارضين، ولاسيَّما في تعامل بعض المُفكِرين العرب مع القضايا الحيوية التي تهم المنطقة العربية والعالم، عندما يُفسِرون نزعة الولايات المتحدة الذرائعية تفسيراً تبسيطياً، ويُطلِقون الأحكام على القوة الأمريكية الحالية كما لو أنها آتية من نهايات القرن الخامس عشر، على حين يشير الواقع إلى خلاف الفهم الذي يحتازه الخطاب عن أمريكا، فحتى التصريحات الأمريكية بشأن الهيمنة على النفط كانت تَترى في سياق مُغاير تماماً لما يعنيه الوصف الصريح للعبارة[1]. لقد كان هدف الحرب يتجاوز مجرد الحصول على أرباح النفط، إذا ما أُريد التركيز على المعنى المُركَّب للحرب، والمتمثل في استخدام النفط وأرباحه معاً وسيلة للتنافس والصراع العالمي الراهن، إلى تحقيق الأسبقية الاقتصادية والإستراتيجية، والتحكم بموقع القيادة الدولية، وما يعنيه من تحديد جدول أعمال السياسة العالمية.

استثمر الأمريكيون نزعة التهديد البلاغية في الخطاب الإعلامي للرئيس العراقي، واستعملوها قرينة إدانة تبرر لهم الحرب ضده. ولاسيَّما إن هدف السياسة الأمريكية كان يتعدى هذه الجزئية التفصيلية، إلى إعادة تشكيل معمار الشرق الأوسط برمته، سواء أكان من الناحية الفلسفية (اليمينية ـ الشتراوسية) أم من الناحية الإستراتيجية العسكرية، وكان العراق مدخَلاً في هذه الإستراتيجية[2]. بهذا المعنى، بوشر بتنفيذ

(1) **يُعلق نائب وزير الدفاع بول وولفويتز على هذا الموضوع، قائلًا: «كانت حجة أسلحة الدمار الشامل مطلوبة لأغراض بيروقراطية... فربما دمّر العراق هذه الأسلحة قبل الحرب، ولكن السبب الأساس في احتلال العراق، هو أن العراق يطفو على بحر من النفط».**

See: **Ian Mayes**، A nasty slip on Iraqi oil، The Guardian، Saturday 7 June 2003.

(2) يستند كولن باول وطاقم المحافظين الجُدد في حججه، إلى فكر ليو شتراوس، وهذا الفكر يعادي الجمهور والديمقراطية، فالحقيقة والفضيلة والعدالة؛ هي من شأن النخبة فقط، وأما العامة فلا طاقة لها على هذه القيم، إنما تحتاج إلى قدر من الأوهام والأكاذيب، ومن دونها لا مجال لحفظ النظام والأمن في المجتمعات البشرية. يُنظَر: علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، مصدر سابق، ص ص216 ـ 217.

المشروع عبر تغيير النظام وتفكيك الدولة في العراق بعد الاحتلال، ثم الانتقال بصورة مُنتظمة إلى غيره لتشابه المعطيات والبنى، وإن حدث أن تبدَّلت الصور والأنماط الاحتلالية الأمريكية من بلد عربي إلى آخَر، فإن صورته الجوهرية تبقى واحدة تتجه نحو هدف واحد هو التفتيت بمعناه العام.

بإيجاز عرضنا في هذا القِسم للصور الاستعمارية التي ما كانت لتبدو صوراً، بالمعنى الثقافي لها، لو لم تُحدِث أثراً ما في بنيان العقل السياسي العربي المُعاصر، وتصوغ، وربما توحِّد مواقفه الفكرية والفلسفية لزمن معين، فضلاً عن صياغة وتوحيد مواقفه السياسية حيال الآخَر الغربي.

ولعله لا يزال سؤال شكيب ارسلان إزاء الآخَر «لماذا تأخر العرب، وتقدم سواهم»؟ سؤالاً إشكالياً لم يقوَ العقل العربي على حله أو أن يجد جواباً شافياً له، فحتى الآن لا توجد إجابة نظرية موحدة وشافية، ولا حلاً عَملانياً، على الرغم مما انعكس على هذا العقل من صور التمدين. كان أغلب ما تمخض عن تشكيل الدولة العربية الناشئة لم يكن نتاجاً لتحول اجتماعي تراكمي ذاتي تمخض عما كان يُطلَق عليه سابقاً دولة الأُمّة بمنظورها التاريخي البرجوازي الغربي. لقد أسهم الاحتلال البريطاني بإنشاء هذا النوع من الدول، وتمكينها عبر سياسات الحماية والانتداب والإنشاء والاستقلال.

كما مثَّل الاحتلال الاستيطاني الصهيوني لأرض فلسطين المؤشر الوجودي العملي لمواجهة الآخَر، فلم تكن المواجهة بين شعب فلسطين واليهود حصراً، إنما المواجهة بين العرب وسياسات الآخَر الغربي على الأرض العربية. فكان الصراع، في هذه المسألة؛ صراعاً حول المشاريع التي يُراد لها الديمومة والاستمرار في رسم مصائر المنطقة، فإما أن ينتهي الصراع إلى قيام مشاريع الشرق أوسطية (حسب المنظور الغربي والإسرائيلي) أو ينتهي إلى نجاح المشاريع المتعلقة بقيام الدولة العربية الموحَدة (حسب المنظور القومي للدولة العربية)، حيث نشأت هذه الفكرة بوصفها آلية مواجهة بين كلا الطرفين العربي والغربي منذ خمسينيات القرن العشرين.

وأخيراً أجهز الاحتلال الأمريكي للعراق على بقايا ما كان يُسمّى أشكال الإنشاء «الكولنيالي» البريطاني للدولة ذات الطابع القومي في العراق، ليحل محله مشروع اليمين الشتراوسي (نسبة لـليو شتراوس)، عبر إعادة صوغ منظورات الدولة القائمة على الأطروحة العروبية، وإبدالها بمنظورات «ما بعد استعمارية»، تحتفي بصعود مفردات الطائفة، والعِرق، والقبائلية، والمناطقية، والمحلية إلى المتن الفلسفي والسياسي للدولة العربية اليوم.

الخاتمة

بناء على ما تقدم، أدركنا أن صورَ الآخَر الغربي لم تكن على شاكلة واحدة، لكن جَمعها أو وضعها في إطار نسقي واحد يمنحها صورةً كُلية واصفة لـبنية الغرب الحديث. فالاستشراق بوصفه مشروعاً ميدانياً بحثياً غربياً، والعَلمانية بما تُمثِّله من موقف معرفي من السلطة الدينية، والمقولات الإيديولوجية المتنوعة، والوقائع التاريخية للاحتلال الغربي، ما هي إلا أدوات الآخَر الغربي المُركَّب أو منتجاته المفاهيمية التي جرى تَصوُّر أصولها عربياً عبر المُحاكاة والتكييف والموائمة.

لقد أعادت التَمثُّلات العربية ـ ضمن منظورات إيديولوجية مُختلفة ـ قراءة مُعطيات الغرب، فبدا ما قُرئ عربياً منها شيئاً أقل من الأصل، فالتَمثُّلات التي أوَّلت الأصول الغربية إلى صُور وظِلال، لم تكن من نسغ الأشياء الغربية ومن أرومتها، ولا علاقة لها بالمعيار المفاهيمي الغربي، بل أنها [التَمثُّلات] في حقيقتها صور تتوطن واقعاً تفصله مسافة ذهنية عن الواقع الأصل، مهما بلغت مساحتها من الشمول والرصانة العِلمية.

لقد كان عامل التأثر بالتوسطات يَحكم بدايات التعامل العربي مع مفاهيم الغرب عموماً، أكثر مما هو وعي ذاتي بالظروف الموضوعية والثورية. ومع ذلك فأنه لا معنى لحصر فاعلية هذه المفاهيم في محيطها الغربي الأصل، طالما أنها لم تكن حكراً على الغرب، ولعل في جوهرها ما يجعلها مفاهيم تشميلية عابرة لحدودها الثقافية.

إن عدم استيعابها عربياً، ناتج عن عدم توفر شروط إمكانها سَلفاً، وهذا هو المهم، فما فعله العرب؛ استعارة المفاهيم الغربية من جهة، واستدعاء ما يُناظرها من مفاهيم التراث المحلي من الجهة الأخرى، من دون عناية بالظرف

التاريخي الفكري المُسهم في تطورها، وبالتناسق المنطقي الناظم لبنائها الطبقي والاقتصادي.

وإن لمثل هذا التَمثُّل أسبابه البنيوية، فقد كانت حركة الفكر العربي المعرفي مُتقطِّعة ومُشتتة وغير متراكمة بسبب نمط الحكم التقليدي المحلي. فالعقل العربي كان يتعذر عليه قبول منطق التراكم والتدرج الكفيلين بتشكيل كيانات مادية أو رمزية أو حتى صورية ذاتية مُضادة. ما دفعه للتعرف إلى مفاهيم فلسفية غربية حديثة، والتي هي بطبيعتها نتاج منظومة عناصر قائمة على التشابك والتعدد والتنافر، ومشدودة إلى جينالوجيا يتعذر التعامل معها بعقل غير ناقد، الأمر الذي أظهر آلية التَمثُّلَ تتحرك في حدود الاستعارة الخالية من المعرفة المُعمَقة، لذلك بقيت محاولات التبيئة العربية تأصيلية، تُعيد إنتاج عوامل ضعفها، وشروط تأخرها التاريخي.

ولاحظنا كيف أبدى النهضويون العرب تحفظهم على إمكانية دخول العصر الحديث وتبَنّي مفاهيمه ومُعطياته الحديثة بوساطة لغة متخلفة؛ فقسَّموا خطابهم إلى ثلاثة مواقف من التَمثُّل؛ الموقف الموافق لقيم الغرب، والموقف الموائم بين قيم الغرب وقيم التراث العربي، والموقف المتعارض مع قيم الغرب، فراح الموقف الليبرالي يعمل على تَمثُّل القيم الوافدة بنحو الإيجاب، لإيمانه بغياب الدور العربي في مرحلة الاستعمار. وأنه رغم ما ورد في هذا السياق من جرأة في الطرح، لم يستطع أصحابه من تبديد غربة المفاهيم الوافدة وتبيئتها وتفعيلها على نحو يحول دون تأكيدها على خصوصيتها الغربية.

كما قاربَ الموقف التوفيقي ما بين القيم العربية الإسلامية والقيم الغربية، ومُقارَبتها سبيلاً لإنضاجها وقبولها في البيئة المحلية، وتوفير شروط التوازن بين مدّخرات الثقافة العربية الذاتية التاريخية ومعطيات اللحظة الراهنة. في حين آثر الموقف السلفي الإعلاء من فكرة الرفض المُطلَق للمفاهيم الغربية واهتمامه بالعودة إلى الدين واستلهام التراث لاستعادة الهوية السردية الغائرة في ثنايا الرموز والبحث في الحقيقة القُدسية. وقد أسهم هذا الموقف في توليد غربةً ذاتية مضاعفَة هي غربة الفكر العربي المُعاصر مع تراثه.

ومهما يكن من أمر فأن العقل السياسي العربي، وضمن هذه المستويات الثلاثة، تَمثَّل مفاهيم الآخَر المتولِّدة في سياق نصي عقلي غربي لم يكن للعقل العربي موقع فيه، ولم يكن العقل العربي طرفاً من أطرافه أيضاً. لقد صاغ الغرب مفاهيمه الفلسفية والسياسية في سياق فكري يُناسب مستوى ما توصلت إليه حضارته من العِلم والمعرفة، ووظّف محمولاتها، فيما بعد، بوساطة الاستعمار لمصلحة سياسات احتلالية بملامح تمدينية. أما الأنا العربية فقد كانت تحتكم لمنظومة مفاهيم تقليدية تُراثية تدور في مدار المِلَّة وتُغاير ما أتت به المفاهيم الغربية الحديثة من قيم الحرية والحق والفردية والدولة الزمنية، ما أدى ذلك إلى حصول صدمة في المجال التداولي للعقل السياسي العربي.

ومهما يكن من تلك المواقف، فإن من المهم القول إن العقل السياسي العربي تعرَّف إلى قيم المُستعمِر على أرضه المُستَعمَرة، وتعامل مع ما تمليه عليه اشتراطات الشراكة غير المتكافئة (شراكة المُستعمِر والمُستعمَر) في تمثُّل مفاهيمه، وإعادة إنتاجها، لتكون مفاهيمه هي مفاهيم الثقافة المُستعمَرة، مفاهيم ثقافة الأقاليم والهوامش. لقد خضع العقل السياسي العربي، عبر تَمثُّله لمقولات الاستشراق والعَلمانية والايدولوجيا والاستعمار، لأصناف من المُراقبة والإدارة والتوجيه جعلت من السهل تَلمُّس صُور الآخَر في الجسد الثقافي العربي.

لقد مورست عمليات مبادئة سياسية وعسكرية وفلسفية ورمزية بإزاء العقل العربي لتسويغ تمثيله. وكانت هذه العمليات بمثابة الحافز الذي أحدث الاستجابة عند العرب. فما كان الاستغراب إلا ردة فعل الأنا العربية على مقولة الاستشراق، من دون أن يوازي الاستغرابُ بأي حال من الأحوال مقولة الاستشراق نظراً للتمايز في أصل التسمية، ولعلاقتهما بالتاريخي، حيث بدت مقولة الاستغراب واهية ومؤمثلة بإزاء مقولة الاستشراق المتحققة في الواقع.

كما لم يكن تَصوُّر الدولة الإسلامية، في سياقها التداولي التقليدي، إلا إبدالاً تعويضياً لِما جاءت به العَلمانية ودولتها المدنية الزمنية، حتى إن المعطى التصوري للدولة الإسلامية الحديثة أخذ يتشكل لاحقاً في إطار الحاضن المدني العَلماني

وينمو فيه. فما كان التفكير العملي في قيام دولة إسلامية حديثة (تعي ما للآخَر وتتعامل مع معطيات الدولة المدنية القائمة على التعددية السياسية) لينشط لو لم تحل مقولة العَلمانية منافساً في المنطقة العربية وعموم المناطق المجاورة لها.

ولقد صنعت الإيديولوجيات القومية والليبرالية والماركسية تمظهراً لإيديولوجيات الغربية التي شاعت قيمها في العالم أيضاً. فالقومية في المنطقة العربية لم تستطع أن تصنع اندماجاً ثقافياً وقانونياً يقوم على فرضية دولة الأُمّة، ذلك لأن السياق التاريخي الناظم لتلك المسألة لم يكن سياقها الأصل، وإن مسار التجربة العربية لم يُحدِث، طيلة مائة عام، نقلات نوعية على المستويات الثقافية والفلسفية والاقتصادية، الأمر الذي ينسحب على الليبرالية والماركسية أيضاً. ولا يمكن أن تتحقق (الدولة ـ الأُمّة) بمعناها المعياري إلا في حال بلوغ المجتمع مرحلة المجتمع البرجوازي الذي لم يختبره الواقع الاجتماعي العربي، فالقومية نتاج المجتمع البرجوازي، والقاعدة الليبرالية المُفترضة هي الأساس في قيام الدولة الوضعية ذات الطابع البرجوازي التي يُفتَرَض بلوغها قبل الحديث عن عناصر القومية ابتداءً. الأمر الذي يرخي بظلاله على الماركسية في العالم العربي أيضاً، والتي تقتضي تحولاتها توفر عتبة الليبرالية التي لا يمكن أن يتأسس الوعي الثوري بغيابها.

إلى جانب ذلك كله، ساهمت الصور الاستعمارية المتنوعة في تحديد الموقف العربي المحلي من ذاته أولاً ومن الغير ثانياً، وإن ترتيب الصور التاريخية للاستعمار منهجياً على النحو التمديني والإنشائي والاستيطاني والتفتيتي؛ يعني الوعي بمساهمتها الملحوظة في تحديد مسارات المواجهة العربية، سواء في معاينتها الذاتية لذاتها أم في استيعابها للآخَر، لذلك بذرت مثل هذه الصور الصادمة بذور الوعي العربي الحديث، وشكّلت عقلية أطرافه الفلسفية والسياسية.

المراجع والمصادر

أولاً: الوثائق

1. قرار مجلس الأمن/الأمم المتحدة، المرقم 446 بتاريخ 22 آذار 1979.

ثانياً: الكتب العربية

1. إبراهيم الحيدري، النقد ما بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الساقي، بيروت، 2012.
2. أبو خلدون ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985.
3. ــــــــــــ محاضرات في نشوء الفكرة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985.
4. أحمد الشيخ، حوار الاستشراق: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999.
5. أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 1999.
6. أحمد ساميلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المُعاصر، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
7. أحمد طربين، تاريخ المشرق العربي المُعاصر، المطبعة الجديدة، دمشق، 1986.
8. احمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996.
9. أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، دار الهلال، القاهرة، 1963.

10. ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
11. ـــــــــــ الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط2، 1998.
12. ـــــــــــ السُلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، 2008.
13. ـــــــــــ القلم والسيف، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان، دمشق، 1998.
14. ـــــــــــ تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
15. إريك دافيس، مذكرات دولة، ترجمة: حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2008.
16. إريك هوبزباوم، عصر الثورة، ترجمة: فايز الصُياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.
17. إسرائيل شاحاك، التاريخ اليهودي ـ الديانة اليهودية (وطأة ثلاثة آلاف سنة)، ترجمة: صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 1995.
18. إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمُعاصر، ج2، دار المريخ للنشر، الرياض، 1993.
19. ـــــــــــ تاريخ العالم العربي المُعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، 2000.
20. إسماعيل صبري عبد الله، مصر التي نريدها، دار الشروق، القاهرة، 1992.
21. إعجاز احمد وادوارد سعيد، الاستشراق وما بعده، ترجمة: ثائر ديب، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2004.
22. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939)، دار النهار، بيروت، 1986.
23. إلياس طنوس الحويك، تاريخ نابليون الأول، مج1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1981.
24. إلياس فرح، الفكر العربي الثوري أمام تحديات المرحلة، مديرية الثقافة العامة (وزارة الإعلام)، بغداد، 1973.

25. إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، دار الطليعة بيروت، 1965.
26. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، دار عويدات، بيروت، مج1 ـ 2، 2008.
27. إنعام فرج قدوح، العَلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، 1995.
28. أنور الجندي، سقوط العَلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، تاريخ بلا.
29. باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط4، 1987.
30. برهان غليون، اغتيال العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 2006.
31. ــــــــــ، العرب وتحولات العالم، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2005.
32. ــــــــــ، مجتمع النُخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
33. ــــــــــ، نقد السياسة الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 2007.
34. بندكت أندرسون، الجماعات المُتخيَّلة، ترجمة: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
35. بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009.
36. ــــــــــ، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002.
37. بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.
38. بيل اشكروفت وآخَرون، (إدوارد سعيد ـ مفارقة الهوية)، ترجمة: سهيل نجم، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2002.
39. تُركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.
40. تُركي علي الربيعو، الحركات الإسلامية، في منظور الخطاب العربي المُعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2006.

41. تزفيتان تودوروف، فتح أمريكا (مسألة الآخَر)، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992.
42. تشارلز تريب، صفحات من تاريخ العراق، ترجمة: زينة جابر، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2006.
43. توبي دوج، اختراع دولة، ترجمة: عادل العامل، بيت الحكمة، بغداد، 2008.
44. تيرنس رينجر، اختراع التقاليد، (تحرير: إريك هوبسباوم)، ترجمة: الحارث محمد النبهان، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011.
45. جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، دار سعاد الصباح، الكويت، 1994.
46. جاك فريمو، فرنسا والإسلام من نابليون إلى ميتران، ترجمة: هاشم صالح، الأرض للنشر، قبرص، 1991.
47. جان بول سارتر، التخيل، ترجمة: لطفي خير اللّه، طبلبة، تونس، 2001.
48. ــــــــــــ، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966.
49. جرجيس فتح اللّه، نظرات في القومية العربية مداً وجزراً حتى العام 1970، ج1، ج2، منشورات ئاراس، اربيل، 2004.
50. جعفر باقر الحسيني (إعداد)، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام للطباعة والنشر، مكان الطبع بلا، سنة الطبع بلا.
51. جمال البنا، الإسلام والحرية والعَلمانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، تاريخ بلا.
52. جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، القاهرة، 1983.
53. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
54. جورج انطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1987.
55. جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ج2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، تاريخ بلا.
56. جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، دار رياض الريس، بيروت، 1991.
57. ــــــــــــ، من النهضة إلى الردة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2009.

58. ـــــــــــــ هرطقات عن الديمقراطية والعَلمانية والحداثة والممانعة العربية، ج1، دار الساقي، بيروت، 2006.
59. جورج قرم، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، دار الفارابي، بيروت،2011.
60. جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1982.
61. جوزيف ستالين، الماركسية والقضية القومية، ترجمة: رابطة الكتاب التقدميين، دار النهضة الحديثة، بيروت، تاريخ بلا.
62. جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة: سعاد شاهرلي حداد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
63. حازم الببلاوي، نحن والغرب (عصر المواجهة أم التلاقي؟)، دار الشروق، القاهرة، 1999.
64. حامد خليل، أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات ولنشر، دمشق، 1993.
65. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام حسن البنا، المؤسسة الإسلامية، بيروت، تاريخ بلا.
66. حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990.
67. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
68. حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.
69. حسين العودات، الآخَر في الثقافة العربية، دار الساقي، بيروت، 2010.
70. حسن ناظم، إضاءة التوت وعتمة الدفلى (حوار مع فوزي كريم)، دار المدى، بغداد، 2013.
71. حلمي محروس إسماعيل، تاريخ أفريقيا الحديث والمُعاصر، مؤسسة شباب الجامعة، 2004.
72. حنا بطاطو، العراق (الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار)، ترجمة: عفيف الرزاز، ج3، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1999.

73. ـــــــــــ العراق، ترجمة عفيف الرزاز، ج1، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995.
74. ـــــــــــ العراق، ترجمة: عفيف الرزاز، ج2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1996.
75. خالد إبراهيم المحجوبي، الاستشراق والإسلام، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، 2010.
76. خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
77. دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، ترجمة: شاكر عن الحميد، مطابع المجلس الأعلى للآثار، القاهرة، 2000.
78. رشا عبد اللّه الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (102) حزيران 1986.
79. رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر (1900 ـ 1925)، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1975.
80. ـــــــــــ ماركسية ماركس (هل نجددها أم نبددها؟)، دار الأهالي، دمشق، 1998.
81. رفيق حبيب، الأُمّة والدولة في فقه الحضارة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، 2001.
82. رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.
83. ريموند وليمز، الكلمات المفاتيح، ترجمة: نعيمان عُثمان، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007.
84. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 2010.
85. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1993.
86. سالم يفوت، حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1989.

87. سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 2011.
88. ـــــــــــ، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007.
89. سعد محيو، مأزق الحداثة العربية (من احتلال مصر إلى احتلال العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
90. سعيد مراد، بحوث في الفلسفة والتنوير، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1995.
91. سفر الحوالي، العلمانية، دار الهجرة للطباعة والنشر، الرياض، 1990.
92. سليم ناصر بركات، مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق للطباعة، بيروت، ط2، 1984.
93. سليمان الأزرعي، تحديات الفكر والثقافة العربية (في الفكر والأدب)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998.
94. سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
95. سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
96. سيد قطب، الإسلام ومُشكلات الحضارة، دار الشروق، القاهرة، ط11، 1992.
97. ـــــــــــ، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط6، 1979.
98. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010.
99. شاكر النابلسي، الفكر العربي في القرن العشرين، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
100. شيلي واليا، ادوارد سعيد وكتابة التاريخ، ترجمة: أحمد خريس وناصر أبو الهيجاء، دار أزمنة للنشر والتوزيع، عمّان، 2006.
101. الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزوّرة، دار رياض الريس، دمشق، ط2، 1996.
102. صادق جلال العظم، الصهيونية والصراع الطبقي، دار العودة، بيروت، 1975.

103. صالح زهر الدين، الحركات والأحزاب الإسلامية وفهم الآخَر، دار الساقي، بيروت، 2012.
104. طارق البشري، الحوار الإسلامي العَلماني، دار الشروق، القاهرة، 1996.
105. طاهر شاش، مفاوضات التسوية النهائية والدولة الفلسطينية، دار الشروق، القاهرة، 1999.
106. طه حسين، أديب (قصة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مهرجان القراءة للجميع 98)، القاهرة، 1998.
107. ـــــــــــ في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ط2، 1998.
108. ـــــــــــ مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1996.
109. طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2006.
110. الطيب بوعزة، نقد الليبرالية، دار مجلة البيان للنشر والتوزيع، الرياض، 2009.
111. عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، 1993.
112. عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2002.
113. ـــــــــــ سرديات العقل وشقاء التحول الديمقراطي في العراق المُعاصر، مطابع جريدة الصباح، بغداد، 2007.
114. عبد الإله بلقزيز، الآخَر والانا في الوعي العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
115. ـــــــــــ الدولة في الفكر الإسلامي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011.
116. ـــــــــــ العرب والحداثة (دراسة في مقالات الحداثيين)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
117. ـــــــــــ من النهضة إلى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

118. عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط2، 2013.

119. عبد الرحمن الجبرتي، المختار من تاريخ الجبرتي، (اختيار) محمد قنديل البقلي، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1993.

120. ـــــــــــــ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج3، مطبعة بولاق، القاهرة، 1880.

121. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية، دار كنوز اشبيليا للنشر، الرياض، 2009.

122. ـــــــــــــ العراق في الوثائق البريطانية (1905 ـ 1930)، ترجمة: فؤاد يوسف قزانجي، دار المأمون، بغداد، 1989.

123. ـــــــــــــ تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 2008.

124. عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المُعاصر (أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2009.

125. عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج1، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 2008.

126. ـــــــــــــ الثورة العراقية الكبرى، الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، 2013.

127. ـــــــــــــ العراق في الوثائق البريطانية (1905 ـ 1930)، ترجمة: فؤاد يوسف قزانجي، دار المأمون، بغداد، 1989.

128. عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار، الديمقراطية بين العَلمانية والإسلام، دار الفكر، دمشق، 1999.

129. عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.

130. عبد العزيز محمد الشناوي، صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971.

131. عبد القادر طاش، صورة الإسلام في الإعلام الغربي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط2، 1993.

132. عبد القادر فهيم شيباني، السيميائيات العامة (أسسها ومفاهيمها)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،2010.
133. عبد الكبير الخطيبي، المغرب العربي وقضايا الحداثة، منشورات الجمل، بغداد/ بيروت، 2009.
134. عبد اللّه إبراهيم، التخييل التاريخي (السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.
135. ـــــــــــ الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1999.
136. ـــــــــــ المركزية الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2001.
137. ـــــــــــ عالم القرون الوسطى في أعين المُسلمين، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001.
138. عبد اللّه العروي، الإيديولوجية العربية المُعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1995.
139. ـــــــــــ العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط5، 2006.
140. ـــــــــــ ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط4، 1997.
141. ـــــــــــ مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط5، 1993.
142. ـــــــــــ مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط6، 2002.
143. ـــــــــــ مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط8، 2006.
144. عبد المالك خلف التميمي، الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد(71) تشرين الثاني/1983.

145. عبد الوهاب الكيالي وآخَرون، موسوعة السياسة، مج6، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1990.
146. ــــــــــــــ العَلمانية تحت المجهر، دار الفكر العربي، دمشق، 2000.
147. عبد الوهاب حميد رشيد، العراق المُعاصر، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2002.
148. عرفه عبده علي، وصف مصر بالصورة، دار الشروق، القاهرة، 1993.
149. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (30) حزيران 1980.
150. عزمي بشارة، أن تكون عربياً في أيّامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
151. ــــــــــــــ طروحات عن النهضة المُعاقة، دار رياض الريس، بيروت، 2003.
152. عزيز السيد جاسم، جدل القومية والطبقة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط3، 2006.
153. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، منشورات عيون، الدار البيضاء، 1987.
154. عزيز العظمة، العَلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008.
155. العفيف الأخضر، إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان، دار الجمل، كولونيا، 2014.
156. العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، دار الجمل، كولونيا، 2014.
157. علي العميم العَلمانية والممانعة الإسلامية (محاورات في النهضة والحداثة)، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002.
158. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798 ـ 1914)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 1987.
159. علي اومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1985.

160. علي بن إبراهيم النملة، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمُستشرقين، مطبوعات مكتبة الملك فهد، الرياض، 1993.
161. علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2004.
162. ـــــــــــ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2001.
163. ـــــــــــ التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.
164. ـــــــــــ العالم ومأزقه، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2002.
165. ـــــــــــ تواطؤ الأضداد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.
166. ـــــــــــ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1993.
167. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
168. علي مبروك، لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
169. غازي حسين، العنصرية والإبادة الجماعية (في الفكر والممارسة الصهيونية)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.
170. غسان سلامة، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2008.
171. فاطمة المحسن، تَمثُّلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، منشورات دار الجمل، بيروت/بغداد، 2010.
172. فالح عبد الجبار، ما بعد ماركس؟، درا الفارابي، بيروت، 2010.
173. فرانز فانون، معذبو الأرض، موفم للنشر، الجزائر، 2007.
174. فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت، 1988.
175. فريد هاليداي، الأُمّة والدين في الشرق الأوسط، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار الساقي، بيروت، 2000.

176. الفضل علي شلق، الوعي والمأزق (تجليات الفكر في مُشكلات العرب، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2005.
177. فضيل أبو النصر، بين الغربنة والأسلمة، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، 1997.
178. فهمي هويدي، القرآن والسُلطان، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982.
179. فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، دار الفارابي، بيروت، 2010.
180. فؤاد زكريا، العالم إرادة وتمثلاً لـشوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994.
181. قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1959.
182. كارل ماركس وفردريك أنجلز، الإيديولوجية الألمانية، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 1976.
183. كارل ماركس، حول المسألة اليهودية.
184. كافين رايلي، الغرب والعالم، ترجمة: عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1986.
185. كرم الحلو، الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
186. كريم مروة، في البحث عن المستقبل، دار الساقي، بيروت، 2009.
187. كلود ليفي شتراوس، الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983.
188. كمال عبد اللطيف، التفكير في العَلمانية، رؤية للنشر ولتوزيع، القاهرة، 2007.
189. ـــــــــــ في الفلسفة العربية المُعاصرة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، 1993.
190. ـــــــــــ مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المُعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1992.
191. كنعان مكيّة، القسوة والصمت، منشورات الجمل، كولونيا، 2005.
192. ـــــــــــ جمهورية الخوف، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، 2009.
193. جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: رضا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، 1982.

194. مارسيل بوازار، الإسلام اليوم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.
195. مالك بن نبي، إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مكتبة الإرشاد، بيروت، 1969.
196. مأمون كيوان، اليهود في الشرق الأوسط، الأهلية للنشر والتوزيع، عمّان، 1996.
197. ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار لمدى للنشر والتوزيع، دمشق، 2000.
198. مايكل اينوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
199. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.
200. مجموعة مؤلفين، ابن رشد اليوم (الأصولية والعَلمانية في الشرق الأوسط)، تحرير: مراد وهبة ومنى أبو سنة، عدد2، دار قباء، القاهرة، ط2، 2000.
201. ـــــــــــ احتلال العراق (الأهداف ـ النتائج ـ المستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
202. ـــــــــــ احتلال العراق وتداعياته عربياً وإقليمياً ودولياً (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.
203. ـــــــــــ أزمة الدولة في الوطن العربي (ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
204. ـــــــــــ الأُمّة والدولة والاندماج في الوطن العربي (ندوة)، ج1، مركز دراسات الوحدة لعربية، بيروت، 1989.
205. ـــــــــــ الحداثة والحداثة العربية، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، 2005.
206. ـــــــــــ العراق تحت الاحتلال (تدمير الدولة وتكريس الفوضى)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
207. ـــــــــــ العَلمانية مفاهيم ملتبسة، تحرير: لحسن وريغ ـ أشرف عبد

القادر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.

208. ــــــــــــــ الغير، إعداد وترجمة: محمد الهلالي وعزيز لزرق، دار توبقال، الدار البيضاء، 2010.

209. ــــــــــــــ القضية الفلسطينية في أربعين عاماً بين ضراوة الواقع وطموحات المستقبل(ندوة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.

210. ــــــــــــــ القومية مرض العصر أم خلاصه؟، دار الساقي، بيروت، 1995.

211. ــــــــــــــ المُسلمون والعصر، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكويت، الكتاب الرابع عشر، في 15ك2 1987.

212. ــــــــــــــ النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف احمد، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1999.

213. ــــــــــــــ تطور الوعي القومي في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

214. ــــــــــــــ دراسات في الحركة التقدمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.

215. ــــــــــــــ صورة الآخَر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، تحرير: الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

216. ــــــــــــــ غرامشي وقضايا المجتمع المدني (ندوة)، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991.

217. ــــــــــــــ قراءات في الفكر القومي (الكتاب الثالث)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2000.

218. ــــــــــــــ معجم السرديات، إشراف: محمد القاضي، دار الفارابي، بيروت، 2010.

219. ــــــــــــــ من أديب اسحق والأفغاني..إلى ناصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

220. محسن عوض، الإستراتيجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية، مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، 1988.

221. محسن محمد، سعد زغلول مولد ثورة، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1988.

222. محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1994.

223. محمد أركون، (الإسلام، أوروبا، الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

224. ـــــــــــ الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

225. ـــــــــــ الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، (بيروت ـ باريس)، ط3، 1985.

226. ـــــــــــ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز القومي للإنماء القومي، بيروت، ط3، 1998.

227. ـــــــــــ قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1999.

228. ـــــــــــ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.

229. ـــــــــــ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2011.

230. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط2، 1426هـ.

231. ـــــــــــ الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط3، 1426هـ.

232. ـــــــــــ المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط3، 1426هـ.

233. ـــــــــــ فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط15، 1989.

234. محمد البهي، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، دار غريب للنشر، القاهرة، ط3، 1981.

235. ـــــــــــ الإسلام في مواجهة المذاهب الهدامة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981.

236. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد35، تشرين الثاني، 1980.

237. محمد جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1994.

238. ــــــــــ، حركة القوميين العرب (النشأة ـ التطور ـ المصائر)، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، 1997.

239. ــــــــــ، يثرب الجديدة، دار رياض الريس، بيروت، 1994.

240. محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.

241. محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، مؤسسة الإمام الحسين، قم، ط2، 2004.

242. محمد رضا المظفر، المنطق، ج2، انتشارات إسماعيليان، قم، ط15، 1427هـ.

243. محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004.

244. محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني، الإسلام والعصر (تحديات وآفاق)، دار الفكر دمشق، ط2، 1999.

245. محمد سعيد العشماوي، مصر والحملة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

246. محمد شفيق غربال، تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952.

247. محمد صبري، تاريخ العصر الحديث (مصر من محمد علي إلى اليوم)، مطبعة مصر العصرية، القاهرة، ط2، 1927.

248. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومُناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

249. ــــــــــ، إشكاليات الفكر العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

250. ــــــــــ، الخطاب العربي المُعاصر، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط5، 1994.

251. ـــــــــــ تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

252. ـــــــــــ نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

253. ـــــــــــ وجهة نظر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004.

254. محمد عبد القادر، الفقه السياسي عن الإمام الشهيد حسن البنا، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، 1999.

255. محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1993.

256. محمد عمارة، إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

257. ـــــــــــ الحملة الفرنسية في الميزان، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.

258. ـــــــــــ الدولة الإسلامية بين العَلمانية والدولة الدينية، دار الشروق، القاهرة، 1988.

259. ـــــــــــ علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

260. محمد عودة، الحملة الفرنسية على مصر نحتفل أو لا نحتفل، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1999.

261. محمد الغزالي وفرج فودة، مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العَلمانية، إعداد: خالد محسن، مركز الإعلام العربي، القاهرة، 1992.

262. محمد قطب، العَلمانيون والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1994.

263. محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الدار العالمية للفكر الإسلامي، الرياض، ط2، 1995.

264. محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1998.

265. محمد مظفر الأدهمي، العراق: تأسيس النظام الملكي وتجربته البرلمانية تحت الانتداب البريطاني (1920 ـ 1932)، مكتبة الذاكرة، بغداد، 2009.

266. محمد مهدي شمس الدين، العَلمانية، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1996.

267. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المُعاصرة (نموذج هابرماس)، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1998.

268. ــــــــــــ الغرب المُتخيَّل (صور الآخَر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط)، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2000.

269. ــــــــــــ الغرب في المُتخيَّل العربي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1996.

270. ــــــــــــ المُتخيَّل والتواصل (مفارقات العرب والغرب)، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.

271. محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (167) تشرين الثاني، 1992.

272. محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط2، 1998.

273. ــــــــــــ معارك فكرية، دار الهلال، القاهرة، 1956.

274. ــــــــــــ مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1989.

275. محمود حمدي زقزوق، الإسلام في تَصوِّرات الغرب، دار التوفيق النموذجية للطباعة وللنشر، القاهرة، 1987.

276. ــــــــــــ قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.

277. مذكرات فخري عبد النور، ثورة 1919 (دور سعد زغلول والوفد في الحركة الوطنية)، دار الشروق، القاهرة، 1992.

278. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007.

279. مصطفى السباعي، الاستشراق والمُستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الورّاق

للنشر والتوزيع، القاهرة، تاريخ بلا.

280. مصطفى نبيل، سير ذاتية عربية (من ابن سينا حتى علي باشا مبارك)، دار الهلال، القاهرة، 1992.

281. مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم؟ مركز الإنماء القومي، بيروت، 2002.

282. مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1989.

283. موسى الكرباسي، موسوعة الشيخ علي الشرقي النثرية، الأحلام، القسم4، مطبعة العمال المركزية، بغداد، 1991.

284. ميثم الجنابي، العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004.

285. ميرلو بونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة: سعاد محمد خضر، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1987.

286. ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، ط19، 1976.

287. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989/1990.

288. ـــــــــــ المراقبة والمعاقبة، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

289. ـــــــــــ نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007.

290. نادر كاظم، تمثيلات الآخَر (صورة السود في المُتخيَّل العربي الوسيط)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.

291. نجيب عقيقي، المُستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ج1، ط4، 1980.

292. نذير حمدان، مُستشرقون (سياسيون ـ جامعيون ـ مجمعيون)، مكتبة الصديق للنشر والتوزيع، الطائف، 1988.

293. نديم البيطار، المثقفون العرب وسقوط الانتلجنسيا العربية، دار بيسان، بيروت، 2002.

294. نديم نجدي، اثر الاستشراق في الفكر العربي المُعاصر عند (ادوارد سعيد ـ حسن حنفي ـ عبد اللّه العروي)، دار الفارابي، بيروت، 2005.

295. نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، ترجمة: امجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.
296. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995.
297. ــــــــــ نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1992.
298. نقولا التُرك، ذكر تملّك جمهور الفرنساوية الأقطار المصرية والبلاد الشامية، دار الفارابي، بيروت، 1990.
299. نمير أمين قيردار، إنقاذ العراق (بناء أُمّة محطمة)، دار الساقي، بيروت، 2010.
300. هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.
301. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999.
302. هنري لورنس وآخرون، الحملة الفرنسية في مصر (بونابرت والإسلام)، ترجمة: بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، 1995.
303. هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2006.
304. هيجل، جدل الفكر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
305. وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية الفكرية والاجتماعية للحركة الوطنية العربية الاستقلالية في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1985.
306. ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
307. ــــــــــ حول بعض قضايا الثورة العربية، دار الحصاد، دمشق، ط2.
308. يوسف القرضاوي، الإسلام والعَلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 1997.
309. يوسف زيدان، الاستغراب جذوره ومُشكلاته، عن كتاب: مجموعة مؤلفين،

جدل الأنا والآخَر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، دار مدبولي الصغير، القاهرة، 1997.

310. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986.

311. يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ط2، 2001.

ثالثاً: الكتب الانجليزية:

1. Craig J. Calhoun, Classical sociological theory, Wiley ـ Blackwell, UK, 3rd edition، 2012.
2. Enc ـ of philosophy. Vol. 8، editor in chief Poul Edwards, The Macmillan Co.
3. Floyd Kemske, The Third Lion: A Novel about Talleyrand, Catbird Press, North Haven, 1997.
4. Geoffrey Barham Leavy and Tariq Modood، Secularism, religion and multicultural citizenship, Cambridge university press, Cambridge, reprinted 2010.

رابعاً: الدوريات العربية

1. أحمد سعدي، الذاكرة والهوية، مجلة الكرمل، رام الله، العدد 74 ـ 75 شتاء/ربيع، 2003.
2. ادوارد سعيد، التلفيق (الذاكرة والمكان)، مجلة الكرمل، رام الله، عدد 70 ـ 71، شتاء ـ ربيع 2002.
3. برهان غليون، العقلانية ونقد العقل ملاحظات منهجية، مجلة الوحدة، الرباط، عدد51 ـ ج1، 1988.
4. ـــــــــــ، من العلمانية إلى العَلمنة، مجلة الآداب، بيروت، عدد 10 ـ 11/2007.
5. جودة عبد الخالق، العرب والصهيونية البعد الاقتصادي للمواجهة، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد: (1) نيسان ـ مايس ـ حزيران 1983.

6. حافظ الجمالي، موقف المثقف من إشكالية النهضة من حيث الرؤية والإيديولوجية، مجلة الوحدة، الدار البيضاء، عدد10، 1985.
7. حميد شهاب احمد، مستقبل علاقات العراق الإقليمية والدولية في ضوء الوجود الأمريكي فيه، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، عدد29 سنة 15/تشرين الأول، 2004.
8. عبد العزيز الدوري، الذات العربية ومواقفها من الحضارة الغربية، مجلة الآداب، بيروت، السنة الأولى، عدد4 نيسان/1953.
9. عبد الوهاب المسيري، الحركة الصهيونية (الخلفية التاريخية)، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد: (1) نيسان ـ أيار ـ حزيران 1983.
10. غازي حسين، التَصوِّرات والمخططات الصهيونية للشرق أوسطية ومخاطرها على الوطن العربي، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد: (الأول)، شتاء 1997.
11. فؤاد مغربي، الفلسطينيون والحدود، مجلة الكرمل، رام الله، عدد (67) ربيع 2001.
12. فيصل دراج، المثقف الفلسطيني وقراءة الصهيونية، مجلة الكرمل، رام الله، عدد 67 ربيع 2001.
13. مجدي حماد، اثر المتغيرات العالمية على قضية الوحدة العربية، مجلة الفكر السياسي، دمشق، عدد (3) صيف 1998.
14. محمد دسوقي، الاستشراق والتبشير، مجلة رسالة الجهاد، القاهرة، عدد32، سنة 1985.
15. منير الحمش، التحدي الصهيوني، وتحدي المشروعات الإقليمية المشبوهة، مجلة الفكر السياسي، دمشق، العدد: (6) ربيع 1999.
16. نادر فرجاني، مفارقة غياب اليسار: حالة مصر، مجلة الآداب، بيروت، عدد 6/7/8 ـ 2010.

خامساً: الدوريات الانجليزية

1. Alexander H. Joffe, After Saddam Is Gone, Middle East Quarterly, Vol. 7, No.2, June 2000.

سادساً: الرسائل الجامعية

1. عبد اللّه عبد الوهاب محمد الأنصاري، الايدولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المُعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب/قسم الفلسفة، 2000.

سابعاً: المحاضرات

1. Azemh, Is Islamism the Arab Destiny? SOAS, 6 February, ـ Aziz Al 2013.

ثامناً: مواقع الانترنت

1. حاجي خليفة، موسوعة المعرفة، على الرابط: http://www.marefa.org/index.php
2. دولة لجميع مواطنيها (رؤية الدولة الواحدة والمبادئ الأساسية لجمهورية في فلسطين التاريخية). على الرابط: http://www.palestinejn.org
3. عبد الصمد الكباص، الفقدان الجذري للمدلول، مجلة فكر ونقد، الرباط، على الرابط الخاص بـمجلة فكر ونقد: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n21_03kabas.htm
4. محمد الأسعد، صورة القدس مسرحاً للمخيلة الاستعمارية، مؤسسة القدس للثقافة والتراث، على الرابط: http://alqudslana.com/index.

تاسعًا: الصحف

العربية:

1. جريدة الشرق الأوسط، لندن، عدد 8836، الخميس 6/2/2003.

الانجليزية:

1. Ian Mayes, A nasty slip on Iraqi oil, The Guardian، Saturday 7 June 2003.

السيرة الذاتية

- يسعى الأكاديمي محمد عطوان للبحث في البنيات الثقافية والسوسيولوجية للمجتمع المحلي العراقي، فقد حاول منذ بداياته استثمار هذه البنيات **في تبويب علاقة المجتمع بالثقافة**، ومن ثم **في إعادة قراءة بنية العنف** التي انتشرت خلال السنوات السابقة بشكل ملحوظ..
- عطوان قدّم أكثر من كِتاب خلال السنوات الماضية، فضلاً عن اشتراكه في عدد كبير من ورش المجتمع المدني كمحاضر تارة، ومنظم لبعضها تارة أخرى... وهو ما جعله ناشطاً مدنياً مهماً في مدينة البصرة..

عن: صحيفة الصباح في 2013/9/18

- منذ أن برز محمد عطوان كاتباً في تسعينيات القرن الماضي كانت له لمسة خاصة في دراساته التي اهتمت بالمجتمع العراقي وقراءة بنياته الخاصة، والعلاقات بين مكوناته ثقافياً ومعرفياً وعرقياً، فقد حاول عطوان أن يفهم هذا المجتمع من خلال الدراسات الحديثة التي حاولت تحليل فكرة الوطن والمواطنة والعلائقية التي تنبع بينهما.
- عطوان عمل في أكثر من منظمة مجتمع مدني تدافع عن المرأة وتنبذ العنف، كما انه اهتم بمحاولات إعادة قراءة العقل السياسي العراقي والعربي في رسالة الماجستير ومن ثم أطروحة الدكتوراه اللتين حصل عليهما بدرجتي امتياز من جامعة بغداد ـ كلية العلوم السياسية.. ـ الدراسة الأكاديمية أعطته دفعاً جديداً للبحث والتقصي، وإيجاد بدائل للمناهج التي يقرأ في ضوئها طبيعة المواطنة، والمفاهيم الثقافية التي تؤثر فيها، وتتأثر بها في الوقت نفسه..

عن: القدس العربي في 31 /10/ 2014.

الفهرس